LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

FONDÉ EN 1881 PAR GESTICHT IN 1881 DOOR
CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE
UITGEGEVEN MET STEUN VAN DE REGERING EN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING

LXXX, 3-4



LOUVAIN 1967 LEUVEN

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

FONDÉ EN 1881 PAR / GESTICHT IN 1881 DOOR
CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE
UITGEGEVEN MET STEUN VAN DE REGERING EN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING

LXXX, 1-2

LOUVAIN 1967 LEUVEN

LE MUSÉON
REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
PUBLIÉE PAR L'ASSOCIATION SANS BUT LUCRATIF
« LE MUSÉON »

LE MUSÉON paraît actuellement en deux volumes doubles par an.

Prix de l'abonnement annuel, payable d'avance : 500 FB, port non compris.

Adresse de la Rédaction (articles, épreuves, revues en échange, livres pour compte rendu) : Prof. G. GARITTE, Beukenlaan, 9, HÉVERLÉ-LOUVAIN (Belgique).

Adresse de l'Administration (abonnements, vente de volumes d'années écoulées) : LE MUSÉON, « Imprimerie Orientaliste », Tiensesteenweg 144, LOUVAIN (Belgique).

Compte chèques postaux : Bruxelles, nº 3187.15 de « Le Muséon », Héverlé-Louvain.

Banque : Société Générale de Banque, Louvain (Héverlé), compte nº 18350.

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES
TIJDSCHRIFT VOOR ORIËNTALISME

ONDÉ EN 1881 PAR GESTICHT IN 1881 DOOR
CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE
UITGEGEVEN MET STEUN VAN DE REGERING EN VAN DE UNIVERSITAIRE STICHTING

LXXX

LOUVAIN 1967 LEUVEN

DIE HIMMLISCHE WELT

NACH DEM ÄGYPTEREVANGELIUM VON NAG HAMMADI

Da die von Pahor Labib und mir in Bearbeitung befindliche Edition des im Codex III und IV von Nag Hammadi überlieferten gnostischen « heiligen Buches des großen unsichtbaren Geistes », im Codex III in einer Nachschrift auch « Ägypterevangelium » genannt, frühestens erst 1968 erscheinen kann, soll an dieser Stelle schon der Versuch unternommen werden, den Anfang der Schrift zu übersetzen und zu besprechen. Die Schwierigkeit liegt bei diesem Text in dreierlei :

1. Der Inhalt ist durchaus nicht eindeutig; die beiden Versionen scheinen selbständige parallele Übersetzungen aus dem Griechischen ins Koptische zu sein. Außerdem kann man aus Fehlern und Mißverständnissen sehen, daß wie beim Johannesapokryphon so auch hier gewisse Lesarten auf die Abänderung eines koptischen Textes zurückgehen. Der Sprachgebrauch der beiden Versionen ist außerordentlich verschieden, sowohl grammatisch als auch in der Wortwahl. Besonders fällt die viel stärkere Beibehaltung der griechischen Wörter in Codex III auf, während in Codex IV eine konstante Übersetzung gewisser Ausdrücke, z.B. für *ἀφθαρσία*, zu beobachten ist. Lampe hat sehr recht, wenn er sagt, daß die Bedeutungen incorruption (physical, moral and spiritual) und immortality nicht immer klar getrennt werden können [1]. Denn IV hält sich mit der Übersetzung ⲙⲛⲧⲁⲧⲭⲱϩⲙ an « incorruption » auch da, wo der Zusammenhang « Unvergänglichkeit » verlangt. Für den Gnostiker ist eben physical, moral und spiritual incorruption identisch und das wiederum auch mit immortality.

2. Von der Version des Codex III fehlen zwei volle Blätter, aber auch andere sind stark beschädigt.

3. Der Codex IV befindet sich in einem völlig desolaten Zustand. Entsprechend den dienstlichen Vorschriften waren bei der Verglasung im Koptischen Museum die Fragmente einfach der Reihe nach aus dem Buchumschlag entnommen und unter Glas gelegt worden. Dabei war übrigens auch nicht immer darauf geachtet worden, was Vorder-

[1] G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Fascicle 1, Oxford, 1961, p. 274 b.

oder Rückseite des Fragments waren. Wie groß die Unordnung war, zeigt z.B., daß die erste Seite des Ägypterevangeliums obenauf lag, so daß heute die Seite 50 des Codex Plate 1 der Plexiglasplatten bildet. Außerdem waren beim Konservieren die Plexiglasplatten nicht entelektrisiert worden, so daß die Fragmente, die ja nicht am Glas befestigt waren und auch keine gesonderte Numerierung erhalten hatten, ständig verrutschten. M. Krause hatte für seine Ausgabe die für das Johannesapokryphon belangvollen Fragmente herausgesucht, aber auch bei ihrer Beschreibung natürlich nur die jeweilige Tafel angegeben [2]. Die Materialerfassung für das Ägypterevangelium nach Codex IV mußte also mit einer Ausscheidung des von Krause identifizierten Materials beginnen. Dann erst konnte der Rest erfaßt und die größeren Fragmente geordnet werden. Dank der aufopfernden Mitarbeit meiner Frau Dr. G. Böhlig konnte in der kurzen uns zur Verfügung stehenden Zeit von einem Monat eine Reihenfolge der größeren Fragmente hergestellt werden und eine Koordinierung mit dem in III vorliegenden Text erfolgen. Seitdem konnte ich aus äußeren Gründen die Arbeit an den in Kairo liegenden Originalen noch nicht wiederaufnehmen und mußte mich mit Photos und meinen Abschriften begnügen.

Zum Zeichen dafür, daß die Arbeit inzwischen aber nicht geruht hat, habe ich bereits an anderer Stelle über « Christentum und Gnosis im Ägypterevangelium von Nag Hammadi » gehandelt und möchte nun an dieser Stelle das Wagnis unternehmen, den Anfang der Schrift zu übersetzen und zu besprechen.

Am Anfang steht, in den Text eingebaut, der Titel des Buches. Infolge der Zerstörungen ist die Diskrepanz zwischen den Versionen von III und IV nicht restlos zu klären. Auszugehen ist von der am Ende der Schrift erhaltenen Form des Titels : **ⲧⲃⲓⲃⲗⲟⲥ ⲧϩⲓⲉⲣⲁ ⲙⲡⲛⲟϭ ⲛⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲛ ⲙⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ϩⲁⲙⲏⲛ.** Dem entspräche : *ἡ βίβλος ἡ ἱερὰ τοῦ μεγάλου ἀοράτου πνεύματος·ἀμήν*. Nimmt man an, daß *ἱερὰ βίβλος* schon mehr Titel und Inhalt des Buches als seine Form bezeichnet, so wäre zu verstehen, daß der Kopte oder sogar schon der griechische Verfasser von einem « Buch der *Ἱερὰ Βίβλος* » spricht. III 40, 12-13 würde dann lauten : « Das Buch der *Ἱερὰ Βίβλος* des großen unsichtbaren Vaters ». Leider ist der Anfang in IV sehr zerstört; man kann vielleicht rekonstruieren : « [Das hei]lige [Buch]

[2] M. Krause und P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden, 1962, S. 39-48.

der [Bücher des] großen un[sichtbaren Geistes] des Vaters ... ». Beide Formen des Textes bieten dann eine Abwandlung des eigentlichen Titels. Fehlerhaft dürfte das Fehlen des Geistes vor « Vater » in III 40, 13 sein. Ob im übrigen III oder IV den Vorrang verdient, bleibt fraglich. « Der unsichtbare Geist » als Bezeichnung des höchsten Gottes begegnet auch im Johannesapokryphon.

Einleitung :

III 40, 12-41, 7	IV 50, 1-23
Das Buch der [*Ἱε*]*ρ*[*ὰ Βίβλος*] des großen unsichtbaren Vaters,	[Das hei]lige [Buch] der [Bücher des] großen un[sichtbaren Geistes], des Vaters,
dessen Name unaussprechlich ist, der hervor[gekommen ist] aus den Höhen des allerhöchsten Lichtes,	[dessen Name] un[aussprechlich ist], [der] hervorgekommen ist aus den Höhen, das Licht seines Wohlgefallens das ewige Licht der Äonen,
des Lichtes der Pronoia im Vater des Schweigens, des Lichtes im Wort der Wahrheit, des [unvergänglichen] Lichtes, des unendlichen Lichtes, des Strahls aus den Lichtäonen	das Licht in Schweigen, in *πρόνοια* und Schweigen des Vaters [3], das Licht in Wort und Wahrheit, das unvergängliche Licht, das unendliche Licht, das in alle Ewigkeit hervorgekommene Licht
des nicht offenbaren, unbegreifbaren, nicht alternden, nicht zu verkündigenden Vaters, des Äons der Äonen, der von selbst geworden ist,	des unsagbaren, unfaßbaren, nicht zu verkündigenden Vaters, des Äons der Äonen,
αὐτογένιος, *ἐπιγέννιος*, *ἀλλογένιος*, der wahre Äon.	der von selbst erzeugt, von selbst gewachsen und *ἀλλογενής* ist, die unverdolmetschbare Kraft des unsagbaren Vaters.

Der im folgenden rekonstruierte griechische Text soll nur ein Versuch sein, um die Gliederung klarer herauszustellen und die Abweichungen der Versionen zu erklären :

ἡ βίβλος τῆς ἱερᾶς βίβλου τοῦ μεγάλου ἀοράτου πνεύματος
τοῦ πατρὸς ἀκλήτου,

[3] Hier ist « Schweigen » aus Versehen einmal zu oft gebraucht.

τοῦ προελθόντος ἐκ τῶν ὑψίστων,
τοῦ φωτὸς τῆς εὐδοκίας αὐτοῦ,
τοῦ φωτὸς αἰωνίου τῶν αἰώνων,
τοῦ φωτὸς ἐν σιγῇ καὶ προνοίᾳ τοῦ πατρός,
τοῦ φωτὸς ἐν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ,
τοῦ φωτὸς ἀφθάρτου,
τοῦ φωτὸς ἀπεράντου,
τοῦ φωτὸς τοῦ προελθόντος εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων,
τοῦ πατρὸς τοῦ ἀδήλου,
    τοῦ ἀσημάντου,
    (τοῦ ἀγηράτου),
    τοῦ ἀνευαγγελιζομένου,
τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων,
    αὐτογενίου,
    ἐπιγεννίου,
    ἀλλογενίου,
τῆς ἀνερμηνεύτου δυνάμεως τοῦ ἀρρήτου πατρός.

Die Überschrift kann aus III entnommen werden, ist aber durch *πνεύματος* aus IV zu ergänzen. In der genitivischen Anknüpfung von « Licht » an « Höhen » (ⲉⲧϫⲟⲥⲉ weist auf *ὑψίστων* hin) besteht der Hauptunterschied zwischen III und IV. *Τοῦ φωτός* leitet eine Reihe von sieben Prädikationen ein. Die 1. Aussage spricht von Gottes Wohlwollen, die 2. von seiner ewigen Herkunft, die 3. von der Existenz in der verborgenen Existenz, die 4. von der Offenbarung, die 5. und 6. von der Tatsache, daß Raum und Zeit ihm keine Grenzen setzen, die 7., daß es für ihn kein *ἔσχατον* gibt. Durch die Bezeichnung dieser Eigenschaften als besonders zum Licht gehörig werden sie dem Licht zugeordnet. Die Siebenzahl mag nicht umsonst gewählt sein; sie ist ja die Zahl der Planeten und ihrer Sphären. In der Paulusapokalypse des Codex V von Nag Hammadi wird auch der Gott des Lichtes in den 7. Himmel versetzt und III 43, 2 f. = IV 52, 20 wird von der dritten Ogdoadenkraft ausgesagt, daß sie 7 Mächte des großen Lichtes hervorbringt. Die ersten 4 Aussagen vom Licht haben aber in III einen anderen Charakter erhalten : 1 und 2 sind zusammengelegt und sprechen von der Stärke des Lichtcharakters und bringen damit zum Ausdruck, daß das Licht das Ureigentliche, das Ursprüngliche ist, ihm folgt die Pronoia als Komplement in der Einsamkeit, ihr folgt der Logos als Träger der für die Menschen und speziell sowohl Christen wie Gnostiker so notwendigen « Wahrheit ». Die letzte Aussage hat in III einen allgemeineren Charakter, da ja die 2. fehlt. Es liegen also in III nicht 7, sondern zweimal 3 Aussagen vor. Das Licht der

Höhe ist damit geschildert. Problematisch bleibt es, ob dieser Abschnitt in III zu recht an *τῶν ὑψίστων* genitivisch angeknüpft ist. Es möchte scheinen, als ob IV durch die Interpretation der Prädikationen mit *τοῦ φωτός* etc., als Appositionen ursprünglicher wirkt, während in III die Aussagen über das Licht, denen 3 Aussagen über den Vater vorausgehen und 3 folgen, diesen künstlich untergeordnet werden. Freilich kann man zugunsten der Interpretation von III auch anführen, daß, wenn man die Aussagen, die an die Lichtaussagen sich anschließen, als Genitiv zum Vorhergehenden ansieht, auch die Verbindung der Lichtaussagen mit dem Vorangehenden genitivisch sein kann. Es entsteht dann in III folgende Reihe : Kurztitel, davon abhängig 3 Aussagen über den Vater, an das letzte Wort davon angehängt 6 Aussagen über das Licht in seiner verschiedenen Charakterisierung; da das Licht als spezifisches Reich des Vaters betrachtet wird, kehren die folgenden Aussagen wieder zum Vater zurück. Er wird nun mit 3 adjektivischen Attributen versehen, die seine Unfaßbarkeit kennzeichnen. « Des nicht alternden » in III ist ein unpassender Einschub, der sich wohl aus der allgemeinen gnostischen Terminologie hier traditionell eingeschlichen hat. Parallel zu « Vater » folgt dann « Äon der Äonen ». Auch ihm sind 3 adjektivische Attribute beigegeben, von denen in IV die ersten beiden übersetzt werden, während das dritte durch die übliche griechische Form ausgedrückt wird [4]. Das *αὐτογενής*, das in III gleich hinter « Äon der Äonen » folgt, muß gegenüber *αὐτογένιος* ebenfalls als Einschub betrachtet werden. Die abschließende Prädikation von IV ist in III weggelassen worden; man mag sie als überflüssig empfunden haben. Doch dürfte sie gerade darum echt sein, weil der Abschluß mit « des unsagbaren Vaters » wieder in die metaphysische Geheimsphäre zurückführt. Die Aussagen über die Welt des Vaters sind ja das Thema der Einleitung. Eher macht der Abschluß in III « der wahre Äon » den Eindruck eines bloßen Füllsels. Beachtet man die Gleichstellung *τοῦ πατρός — τοῦ αἰῶνος — τῆς δυνάμεως*, erhebt sich die ernsthafte Frage, ob nicht in Wirklichkeit alle genitivischen Aussagen der Einleitung parallel aufzufassen sind (auch *τοῦ ἀρρήτου πατρός* am Schluß). Dann hätte allerdings keiner der koptischen Zeugen die ursprünglich gemeinte Konstruktion erfaßt und wiedergegeben; aber das kann man auch kaum erwarten.

[4] III ⲁⲩⲧⲟⲅⲉⲛⲓⲟⲥ = IV ⲡϫⲡⲟ ⲉⲃⲟⲗ [ⲙⲙⲟϥ ⲙⲁⲩⲁ]ⲁϥ, III ⲉⲡⲓⲅⲉⲛⲛⲓⲟⲥ = IV ⲡⲓⲡⲓⲣⲉ ⲉⲃⲟⲗ [ⲙⲙⲟϥ ⲙⲁⲩⲁ]ⲁϥ, III ⲁⲗⲗⲟⲅⲉⲛⲓⲟⲥ = IV [ⲁⲗⲗⲟ]ⲅⲉ[ⲛ]ⲏⲥ.

Die Entstehung der drei Kräfte :

III 41, 7-13	IV 50, 23-51, 2
Wahrlich, es [kamen] aus ihm hervor drei Kräfte,	Es kamen aus ihm hervor drei Kräfte,
d.i. der Vater, die Mutter, der Sohn aus dem lebendigen Schweigen, der Sprößling vom unvergänglichen Vater,	d.i. der Vater, die Mutter, der Sohn die Sprößlinge aus sich selbst [5] aus lebendigem Schweigen, d.h. dem unvergänglichen Vater,
die hervorgekommen sind.	die hervorgekommen sind
Aus dem Schweigen aber des verborgenen Vaters [sind sie hervorgekommen].	aus einem Schweigen [des un]aussprechlichen [Vaters].

Die verschiedene Textgestalt im den beiden Versionen dürfte auf eine jeweils andere Interpretation durch die Übersetzer zurückgehen. Der zugrunde liegende griechische Text kann etwa so gelautet haben :

ἀληθῶς προῆλθον ἐξ αὐτοῦ τρεῖς δυνάμεις,
ὅ ἐστιν ὁ πατήρ, ἡ μήτηρ, ὁ υἱός, ἐκ σιγῆς ζώσης,
ἀνατολαὶ τοῦ πατρὸς ἀφθάρτου,
οἱ προελθόντες ἐκ σιγῆς τοῦ ἀδήλου πατρός.

Die ursprüngliche Anordnung scheint hier in beiden Textformen verändert zu sein. Der Text besteht wahrscheinlich aus 4 Gliedern. 1. wird vom Hervorkommen von 3 Kräften gesprochen. 2. werden diese aufgezählt und parallel zur Herkunftsangabe *ἐξ αὐτοῦ* eine speziellere Aussage gemacht : « aus lebendigem Schweigen »; *σιγή* ist ja der göttliche Urgrund. 3. werden sie als Sprößlinge des Vaters bezeichnet. 4. werden sie noch einmal als « hervorgegangen aus dem Schweigen des verborgenen Vaters » charakterisiert. Diese letzte Aussage stellt damit wohl eine Zusammenfassung dar. In IV fehlt zu Beginn *ἀληθῶς*, das aber auch in III sekundär eingeschoben sein könnte. Das *ἐκ σιγῆς ζώσης* der 2. Aussage wird von IV zur 3. Aussage gezogen; dieser Übersetzer sah in *τοῦ πατρὸς ἀφθάρτου* nur eine Explikation von *σιγῆς ζώσης* und drückte das durch einen Relativsatz aus : « welcher ist ... » = d.i. Der Übersetzer von III hat demgegenüber noch einmal ein Hauptverbum gebracht und dadurch die an sich klare Konstruktion gestört; er hatte anscheinend kein Verständnis dafür, daß es sich bei den Aussagen von 2, 3 und 4 um

[5] « Aus sich selbst » bedeutet, daß sie von selbst wachsen.

Parallelen zum Subjekt von 1 handelt. Der Übersetzer von III, vielleicht aber auch schon seine griechische Vorlage, fügte also *προῆλθον* hinzu, *ἐκ σιγῆς* wurde durch *δέ* vom Vorangehenden abgetrennt, so daß die ursprüngliche Gliederung verloren ging. Inhaltlich besagen die Zeilen, daß die Trias Vater, Mutter, Sohn aus dem Urvater, dem unsichtbaren Geist, abgeleitet wird.

Die Konstituierung der Lichtwelt :

III 41, 13-23	IV 51, 2-14
Aus jenem Orte [6]	
kam hervor Domedon Doxome[don],	Der große Doxomedon ... ...
[der Äon d]er Äonen	der Äon der Äonen kam hervor,
und das Licht einer jeden der Kräfte, [welche] so [hervorkamen].	[welches ist] das Hervorkommen einer [jeden] ihrer (pl.) Kräfte.
Der Sohn kam als vierter hervor,	Der Sohn kam hervor [viertens],
die Mutter als [fünf]ter,	die Mutter aber [fünftens],
[der Vat]er als sechster.	[der Vater sechstens (?)]
Er war ... ...,	... ...,
aber nicht offenbar,	... ...,
... ...,	... ...,
der unbegreiflich ist	der unbegreiflich ist (?)
in allen ... ...,	[in (?)] allen ... ...,
den Herrlichkeiten und Unvergänglichkeiten.	unvergänglichen Herrlichkeiten.

Der Abschnitt ist in IV noch stärker zerstört als in III. Es wird eine Lichtkraft geschildert, die einen zweifachen Namen führt, « Hausherr » und « Glanzherr » [7]. Wie die Anrufungen an die himmlische Welt zeigen [8], handelt es sich bei ihm um die Lichtwelt in ihrer Gesamtheit, nachdem sie in Erscheinung getreten ist. Von dieser Erscheinung sprechen beide Versionen als dem Hervorkommen jeder Kraft. In III ist der Lichtcharakter noch besonders betont. Die folgende Aufzählung scheint zur Spielerei geworden zu sein; die schon genannten Emanationen Vater, Mutter, Sohn werden nämlich nochmals in umgekehrter Reihenfolge gebracht. Das mag dazu dienen,

[6] Die Ortsangabe ist vielleicht sekundär, so daß IV den ursprünglicheren Text hat. In III wird « aus jenem Ort » als eine interpretierende Glosse aufzufassen sein.

[7] Wir werden dabei an mythologische Gestalten erinnert, wie sie im Manichäismus begegnen, etwa den « großen König der Ehre ».

[8] S.u. S. 15 ff.

daß dann der Vater an den Schluß rückt, aus dem dann die Ogdoaden abgeleitet werden. So entsteht folgende Emanationsreihe :

1. Vater, großer unsichtbarer Geist,
2. drei Emanationen : Vater, Mutter, Sohn,
3. Doxomedon,
4. Sohn,
5. Mutter,
6. Vater,
7. drei Ogdoaden.

Die Erscheinung der drei Ogdoaden :

III 41, 23-42, 4	IV 51, 14-21
Aus jenem Ort [kamen] die drei Kräfte hervor, die drei Ogdoaden, die [der Vater] in Schweigen mit seiner Pronoia aus seinem Schoße [hervorgebracht] hat : d.i. der Vater, die Mutter, der Sohn.	..., indem aus ihm (dem Vater) drei Kräfte hervorkamen [9], d.h. die drei Og[doaden], die der Vater aus seinem Schoße in Schweigen und Pronoia [10] hervorgebracht hat, d.i. der Vater, die Mutter und [der Sohn].

Die Version III leitet mit der Ortsangabe « aus jenem Ort » einen selbständigen Satz ein, während in IV dieser Abschnitt noch ganz eng zum Vorangehenden gezogen ist und man sich für die folgende Aussage nur eines angefügten Zustandssatzes bedient. Der Text berichtet von der Entstehung der Ogdoaden aus dem Schoße des Vaters. IV gibt dafür die Art und Weise an : « in Schweigen und Pronoia ». III hat dagegen sowohl in der Einleitung als auch an unserer Stelle die Ausdrucksweise anders gestaltet, so daß der mythologische Charakter der Pronoia mehr hervortritt, das Zusammenwirken des Urvaters mit seiner Pronoia, die seine erste Emanation und weibliche Ergänzung ist.

Die erste Ogdoas :

[9] ⲣϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ = Übersetzung von *προελθεῖν*.

[10] ⲟⲩⲡⲣⲟⲛⲟⲓⲁ zeigt, daß der Abschreiber nicht richtig verstanden hat. III hat hier den originalen Wortlaut. Denn es soll ja ausgesagt werden, daß der höchste Gott gemeinsam mit seiner Pronoia, also der Barbelo, drei Ogdoaden hervorbrachte.

III 42, 5-11	IV 51, 21-52, 2
Die erste [11] Ogdoas, um deretwillen die drei Jünglinge hervorkamen, d.i. die *ἔννοια* und der *λόγος* und die *ἀφθαρσία* und das ewige Leben, das *θέλημα*, der *νοῦς* und die *πρόγνωσις*, der mannweibliche Vater.	Die erste Ogdoas [ist die], um deretwillen die drei Jünglinge hervorkamen. d.i. die *ἔννοια* und das Wort [und] das [in E]wigkeit unverderbliche Leben, Wille, *νοῦς* [und] *πρόγνωσις* [12], der mannweibliche Vater.

Die in dieser Reihe genannten Emanationen finden sich auch im Johannesapokryphon in der himmlischen Urgeschichte [13]. Der Vater bildet mit ihnen zusammen die Achtheit. In Codex IV ist *ἀφθαρσία* und « ewiges Leben » zu « in Ewigkeit unverderbliches Leben » zusammengezogen; hat man hier den mannweiblichen Vater als zwei Größen gezählt [14] ?

Die zweite Ogdoas :

III 42, 11-21	IV 52, 2-14
1 Die zweite Ogdoadenkraft, die Mutter, die Barbelon,	Die [zweite Og]doadenkraft ist die [Barbelo]-Jungfrau,
2 die Jungfrau ⲉⲡⲓⲧⲓⲧⲓⲱⲭ	... ⲕⲁⲃⲁ ⲁⲗⲱⲛⲉ ... ...,
3 ⲙⲉⲙⲉⲛⲉⲁⲓⲙⲉ ... ...,	die über dem [Himmel] ist,
4 die über dem Himmel ist,	ⲁⲕⲣⲟⲃⲟⲣⲓⲁⲥⲁⲣ
5 ⲕⲁⲣⲃⲁ [ⲁⲗⲱⲛⲉ],	die unverdolmetschbare und un[aussprechbare] Kraft,
6 die unverdolmetschbare Kraft,	die [*zerstört*]
7 die unaussprechbare Mutter,	die [*zerstört*]
8 das Gewächs aus sich selber ... ...; sie kam hervor und stimmte mit dem Vater überein [... ...] Schweigen.	[*zerstört*] von selbst, indem sie hervorkam und mit dem Vater des Schweigens übereinstimmte.

[11] « Die drei » in III 42, 5 (Anfang) ist fehlerhafte Beeinflussung durch Zeile 1, wo am Anfang der Zeile ⲧϣⲟⲙⲧⲉ steht.

[12] Hier ins Koptische übersetzt = « Zuerstwissen ».

[13] Vgl. W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955, S. 39 f.

[14] Zu Doppelzählung bei Mannweiblichkeit vgl. auch A. Böhlig und P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin, 1962, S. 52 f.

Mit der Jungfrau Barbelo [15] nennt der Verfasser die mythologische Figur der Pronoia. Sie ist das Element, das dem Vater bei der Schöpfung hilft. Das kommt besonders in der Aussage zum Ausdruck, daß sie mit dem Vater übereinstimmt. Diese weibliche Ogdoas setzt sich im übrigen aus allen möglichen unbekannten Bestandteilen zusammen; leider sind dabei gerade die Zerstörungen verhältnismäßig stark und weichen auch die beiden Versionen in ihren Aufzählungen nicht unerheblich ab, sowohl was die Reihenfolge wie was die Einzelaussagen betrifft. Die Bezeichnung « Mutter » in der 1. Aussage findet sich nur in III, dafür hat IV für Barbelo das Prädikat « Jungfrau », das in III wohl zur 2. Aussage gehört. Die Aussage 3 von III fehlt in IV ganz, 4 und 5 sind dagegen vorhanden (in IV 3 und 2); die Aussagen 6 und 7 von III sind in IV in 5 zusammengefaßt. Der Muttercharakter wird wohl in IV 7 auch ausgesprochen sein; die 8. Aussage dürfte sich in III und IV entsprechen. Die in IV nicht vorhandenen Aussagen 2 und 3 von III dürften durch IV 4 und 6 ersetzt sein.

Die dritte Ogdoas:

III 42, 21-43, 4	IV 52, 14-24
Die dritte Ogdoa[denkraft],	Die dritte Kraft aber, die eine Ogdoas ist,
der Sohn des [tiefen]Sch[weigens] und	der Sohn des Schweigens und Stillseins und
der Kranz des Schweigens von Schweigen und	
der Glanz des Vaters und	Erkenntnis ... und
die ἀρετή [16].	ἀρετή der Mutter.
Denn [er] hat aus dem Busen [17] die sieben Kräfte des großen Lichtes der sieben Stimmen hervorgebracht und das Wort ihrer Fülle.	Dieser hat [18] aus seinem Busen sieben Kräfte des großen Lichtes der sieben Stimmen hervorgebracht, aus denen das Wort ihres πλήρωμα stammt.

Der Abschnitt bespricht Herkunft, Eigenart und Umfang des Sohnes. Auch bei ihm wird die Abstammung vom Urvater und seinem

[15] Barbelo bildet eine charakteristische Figur der sog. Barbelognostiker. Vorstellungen aus dieser Sekte dürften auch andere Kreise beeinflußt haben, zumal die Gnostiker den Austausch liebten.

[16] Vgl. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (5. Aufl.), s.v. unter 2; was die Möglichkeit zuläßt, auch an unserer Stelle wie Jes 42, 8.12 LXX in δόξα und ἀρετή Synonyma zu sehen, die hebr. הוד Pracht, Glanz und תְּהִלָּה ἀρετή entsprechen.

Schweigen betont. « Der Kranz ... » in III scheint eine verstärkende Glosse zu sein. Schwierig ist das Vorkommen von « Erkenntnis » in IV zu erklären. Sollte ursprünglich dagestanden haben: δόξα τοῦ πατρὸς καὶ ἀρετὴ τῆς μητρός? Dann wäre in III τῆς μητρός weggefallen; das könnte sogar erst in der uns vorliegenden koptischen Handschrift geschehen sein, da ἀρετή ja das letzte Wort der letzten Zeile der betreffenden Seite bildet. Und kann « Erkenntnis » in IV vielleicht eine andere Übersetzung von δόξα darstellen? Der subjektiv einschränkende Charakter von δόξα liegt nach Lampe im christlichen Gebrauch nicht mehr unbedingt vor [19]. Der Sohn wird als Erschaffer der « sieben Kräfte des großen Lichts » dargestellt. Dabei muß man wohl an die Planeten denken [20]. Die Verbindung mit sieben Stimmen ist auf die Vorstellung von der Sphärenharmonie zurückzuführen, die auf der Zahlenmystik der Pythagoreer begründet ist. Der Sohn und die Sieben ergeben zusammen die Achtheit. « Das Wort ihres πλήρωμα » dürfte nicht die achte Größe bezeichnen, sondern nur auf ein Produkt dieser Ogdoas hinweisen. Es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß der Logos aus dieser Fülle stammt [21].

Es folgt ein zusammenfassender Schlußsatz:

III 43, 4-8	IV 52, 24-53, 3
Dies sind die drei [Kräfte] der drei Ogdoaden,	welches [22] sind drei Kräfte, d.h. die drei Ogdoaden,
die der Vater mit seiner πρόνοια aus seinem Schoß hervorgebracht und an jenem Orte hervorgebracht hat.	die der Vater aus seinem Schoß [hervorgebracht hat] in Sch[weigen ... .

Der Doxomedon Aion:

III 43, 8-44, 8 (= IV 53, 3-54, 13 [sehr zerstört])

Es kam hervor Δομέδων Δοξομέδων,
der Äon der Äonen,

[17] Zum Pl. κόλποι vgl. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, p. 766 a.

[18] Zur Konstruktion vgl. W. Till, *Koptische Grammatik* (2. Aufl.), § 334.

[19] AaO 380 a.

[20] Die Bezeichnung « der Kranz ... » in III geht ebenfalls auf den Gedanken an die Sternenwelt zurück.

[21] Vgl. Jesus als Frucht des πλήρωμα, Iren., *Adv. haer.*, I, 2.

[22] Die relativische Anknüpfung kann auf ὅ ἐστιν zurückgehen, das in IV relativisch übersetzt, in III aber aufgelöst ist.

und der Thron, der in ihm ist,
und die Kräfte [rings um] ihn,
die Herrlichkeiten und die Un[vergänglichkeiten
des] Vaters des großen Lich[tes,
die hervorgekommen sind] aus dem Schweigen,
[der große Doxom]edon-Äon,
in dem die [drei] Jünglinge ruhen
und [in dem] der Thron seiner Herrlichkeit aufgerichtet wurde,
auf welchem sein geheimer Name in der ⲡⲩⲝⲟⲥ [23] ... ... [24],
Eins ist das Wort,
das Abbild des Lichtes des Alls,
(das Wort), das hervorgekommen ist aus dem Schweigen,
indem es im Schweigen ruht,
das, dessen Name symbolhaft [offenbaren wird (?)]ein verborgenes, un[sichtbares My]sterium,
[das hervor] gekommen [ist] : ⲓⲏⲟⲩⲉⲁⲱ.

Der Doxomedon, der als Emanation bereits begegnete, wird hier eingehend geschildert. Hatte die Einleitung den Urgott in seiner Unbestimmtheit dargestellt, der nur qualitativ durch seinen Lichtcharakter wirklich zu erfassen ist, war dann durch die Evolution in drei Ogdoaden die Selbstoffenbarung vor sich gegangen. Die Konkretisierung, die in der Trias Vater, Mutter, Sohn zum Ausdruck kommt, kann darauf hinweisen, daß in unserem Text eine Auseinandersetzung zwischen Emanations- und Evolutionssystem zu erkennen ist. Gott emaniert nicht einfach, sondern er entfaltet sich. Die in unserem Abschnitt im Mittelpunkt stehende Größe, der Doxomedon-Äon, ist demgegenüber gedanklich der zweite Gott. Wir kennen ja die Vorstellung vom Kosmos als zweitem Gott. In unserem Falle ist der himmlische Kosmos gemeint, d.i. die Lichtwelt als Äon. Er ist die große Thronhalle des in der Lichtwelt offenbar gewordenen Gottes. Die Schilderung erinnert an die Vorstellung des jüdischen פצשה פרכבה. Andererseits scheint in ihr auch die Aionvorstellung wirksam zu sein, zumal er als « der Äon der Äonen » bezeichnet wird; in der Hermetik hat der Aion eine Stellung wie hier als zweiter Gott; er nimmt dort die Stellung des Mittlers ein. Der Doxomedon-Äon enthält den Thron und seine dienenden Lichtengel. In ihm befinden sich die drei Jünglinge, die noch mehrfach genannt werden und wahrscheinlich der himmlische Prototyp der Männer im feurigen Ofen

23 Vgl. πυξίς « Tafel von Buchsbaumholz ».
24 Eingeschrieben ist ?

sind [25]. Besonders wichtig ist aber die Nennung seines Namens auf einer Tafel von Edelholz. Und zwar ist das der Geheimname : ⲓⲏⲟⲩⲉⲁⲱ. Dieses Kryptogramm besteht aus einer Aufzählung sämtlicher Vokale des Alphabets. Dabei wird jeder Buchstabe mehrfach genannt; obwohl der Text zerstört ist, scheint es sich um eine jeweils 22malige Wiederholung der einzelnen Vokale zu handeln. Das entspräche der Buchstabenzahl des aramäischen Alphabets. Die abweichende Reihenfolge, in der die Vokale gebracht sind, hat sicher ihren Sinn gehabt, so daß man den Namen vielleicht als folgenden Satz auflösen darf : *Ιηου ἐ(στιν) Α (καὶ) Ω.* Wenn man berücksichtigt, daß Jeû der Aufseher des Lichtes ist, « der zuerst aus dem reinen Licht des Baumes hervorgegangen ist » [26], darf in ihm der umfassende göttliche Ausdruck der Lichtwelt und der zweite Gott gesehen werden. Diese Deutung wird auch durch den letzten Satz bestätigt, der die platonische Vorstellung von Urbild und Abbild enthält.

Der Lobpreis der Ogdoaden :

III 44, 8-20 = IV 54, 13-55, 11 (sehr zerstört)

Und [so] priesen die drei Kräfte den [großen],
unsichtbaren Geist,
den, [dessen Name] unsagbar ist,
den jungfräulichen, unnennbaren,
und diese männliche Jungfrau
(und) erbaten [eine] Kraft.
Es kam ein Schweigen vom lebendigen Schweigen hervor,
Herrlichkeiten und Unvergänglichkeiten in den Äonen [des Doxomedon ?],
Zehntausende, die ?
[die] drei Jünglinge, [welche sind die] männlichen Geschöpfe,
daß sie ... ... erfüllen den großen Doxomedon-Aion
[durch ?] die Kraft des Wortes der Fülle.

Mit diesem Abschnitt beginnt der Gebrauch eines häufigen Stilmittels zur Darstellung der kosmogonischen Emanation. Die später entstandenen Kräfte beten zu den höheren bzw. älteren um die Entsendung neuer Emanationen [27]. Oftmals wird in solchen Fällen auch

25 S.u. S. 17.
26 Vgl. C. SCHMIDT und W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, I (Nachdruck d. 3., Aufl., Berlin, 1962), S. 125, 27 ff.; vgl. auch dazu den Index.
27 Vgl. dazu auch Johannesapokryphon in BG (W.C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*) und parr (nach M. KRAUSE und P. LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo,*

der Zweck einer derartigen Schöpfung angegeben. Hier wenden sich die drei Mächte an den höchsten Gott und erhalten die Lichtscharen des Doxomedon, insbesondere auch die drei Jünglinge. Das Wort des πλήρωμα, das schon im Zusammenhang der dritten Ogdoas genannt wurde, findet sich hier wieder als den Doxomedon-Aion erfüllende Kraft.

Der Lobpreis der drei Jünglinge :

III 44, 21-? (= IV 55, 11-56, 6 [sehr zerstört])

Dann [pries]en die drei *χρηστός* (oder *χριστός*)-Jünglinge,
die der [große un]sichtbare Geist aufgerichtet hat,
[dessen] Kraft **ⲁⲓⲛⲟⲛ** [genannt wurde],
[den Vater], den großen unsichtbaren Geist
und [die] männliche Jungfrau **ïⲱ**....,
das allertiefste Schweigen [28]
und die Größe — .

Hier bricht mit dem Ende der Seite III 44 der Text ab; die folgenden vier Seiten fehlen; der Text geht erst mit III 49, 1 weiter.

Daß die drei Jünglinge [29] die zentrale Schöpfung auf das Gebet der drei Kräfte hin sind, geht daraus hervor, daß nun sie den Lobpreis sprechen. Die von ihnen gepriesenen Personen beginnen mit dem unsichtbaren Geist [30] und der männlichen Jungfrau, also seinem weiblichen Komplement [31].

Da für das Folgende auch in IV nur geringe Reste vorliegen, soll die Übersetzung mit III 49, 1 ff. = IV 61, 1 ff. fortgesetzt werden. Zufällig beginnen nach der sehr zerstörten Stelle die Seiten III 49 und IV 61 mit derselben Handlung.

Die Erschaffung des Uradam :

Wiesbaden, 1962) oder die Kephalaia des Mani (A. Böhlig, *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, I : Kephalaia, II, Lfg. 11/12 Stuttgart, 1966), Kap. 115.

28 Wörtlich : das Schweigen von Schweigen von Schweigen.

29 Das Attribut ⲭ̄ⲣ̄ⲥ̄ kann verschieden gedeutet werden; vgl. W.C. Till, *Die gnostischen Schriften* ... 326 (ⲭ̄ⲥ̄).

30 Wenn er in diesem Abschnitt als Erschaffer der Jünglinge **ⲁⲓⲛⲟⲛ** genannt wird, so ist hier das Ntr. der griechischen Vorlage unübersetzt stehengeblieben. Die Bedeutung wird wohl *αἰνός* = *δεινός* entsprechen, um den fernen Gott zu charakterisieren, und nicht *αἶνος* « Rede ».

31 Leider ist der Name zerstört. Nach den Resten scheint in III ein Fehler vorzuliegen.

III 49, 1-7 (= IV 61, 1-8)

[Es kam an] jenen [Ort] die Wolke des großen Lichtes,
die lebendige Kraft,
die Mutter dieser heiligen Unvergänglichen,
die große Kraft, die **ⲙⲓⲣⲟⲑⲟⲏ**,
und sie gebar den, dessen Namen ich nenne,
wenn ich sage : **ïⲉ̄ⲛ̄ ïⲉ̄ⲛ̄ ⲉ̄ⲁ̄ ⲉ̄ⲁ̄ ⲉ̄ⲁ̄** dreimal.

Da in III das Vorausgehende nicht vorhanden und in IV der Zusammenhang zu gestört ist, kann nicht gesagt werden, was mit « jenem Ort » gemeint ist. IV hat 61, 1 « die große Wolke des Lichtes » [32], 61, 2 « eine lebendige Kraft ». Hier hat in III die genaue Definition progressiv gewirkt, so daß man « *die* lebendige Kraft » übersetzte. Durch die Zerstörung am Ende von IV 61, 4 wird auch die dortige Gedankenführung, die « große Kräfte » genitivisch an das Vorhergehende anschließt, nicht deutlich. Der Name **ⲙⲓⲣⲟⲑⲟⲏ** fehlt in IV. Die Deutung als *μοῖρα θεά* erscheint mir gerade deshalb als nicht unwahrscheinlich, weil *μοῖρα* nicht identisch mit *εἱμαρμένη* und in hellenistischer Zeit bereits ein altmodisches Wort geworden ist, das auch mythologisiert wurde [33]. Umso leichter konnte aus dem Bereich der alten Begriffe eine gnostische mythologische Figur gebildet werden [34]. Das **ⲟ** der vorletzten Silbe ist auf Vokalangleichung an die drittletzte Silbe zurückzuführen; denn *θοός* « schnell » oder « scharf » als Beiwort ist m.E. weniger einleuchtend als der Zusatz *θεά* zu *μοῖρα*. Daß die *μοῖρα* gerade als die Schöpferin des Uradam auftritt, kann als alter mythologischer Rest angesehen werden, wenn man bedenkt, welche Bedeutung für die Menschen Zeus den Moiren zugeteilt hatte [35]. Merkwürdig sind die Zaubernamen, die Adamas gegeben

32 Vgl. A. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, III, Bruxelles, 1930, S. 22 f. : Die Lichtwolke ist *δύναμις*, steht vor Gott. Im Johannesapokryphon spielt die Lichtwolke eine Rolle bei der Erschaffung des Jaldabaoth durch die Sophia. Unsere Stelle gibt eine Deutung nach der guten Seite.

33 Vgl. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 2. Aufl., München, 1961, S. 202; vgl. auch aaO I, 2. Aufl., München, 1955, S. 339 und 362.

34 Vgl. das Vorkommen der *μοῖρα* in der Pistis Sophia (C. Schmidt und W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften*, I), Index s.v.

35 Vgl. Hes Theog 903 ff. : *μοίρας θ' ᾗς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεύς, Κλωθώ τε Λάχεσίν τε καὶ Ἄτροπον, αἵτε διδοῦσι θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.* Ebenfalls als Erzeugerin des Lichtadam wird Mirothea in der Offenbarung des Dositheos der drei Stelen des Seth (Codex VII von Nag Hammadi 120, 15) bezeichnet. Sie begegnet auch in der Zostrianosapokalypse (Codex VIII von Nag Hammadi), deren Reste sehr

werden. Der zweite wird sicher eine Abkürzung für « εἶ 'Αδάμ » sein; aber bereits IV deutet ihn anders; hier wird übersetzt: «du bist 1» [36]. Der Verfasser sieht in ⲁ das Zahlzeichen für 1 und erblickt darin wahrscheinlich einen Hinweis darauf, daß Adamas der erste Mensch ist. Wesentlich problematischer ist die Deutung von ⲓ̈ⲉⲛ. In ⲓ̈ könnte man den oben erwähnten Jeû erkennen, in ⲉ ein εἶ, in ⲛ schließlich νέος. Dann würde der Gesamtname lauten : « Jeû, du bist neu, du bist Adam ». Jeû ist mit dem Licht aufs engste verbunden. So darf es bei der Betonung des Lichtcharakters, der Adams Erschaffung umgibt, kaum verwundern, wenn Adam als neuer Jeû gesehen wird wie im gleichen Text Jesus als neuer Seth.

Die Vollendung des Adamas durch den Logos :

III 49, 8-22 (= IV 61, 8-23)

[Dieser] Adamas nämlich, das leuchtende Licht,
stammt aus dem Menschen, dem ersten Menschen,
von dem und zu dem alle Dinge wurden,
ohne den nichts wurde.
Es kam hervor der unerkennbare,
unbegreifbare Vater.
Er kam hervor von oben nach unten
zur Aufhebung des Mangels.
Dann vermischten sich der große Logos,
der göttliche Autogenes, und der unvergängliche Mensch Adamas miteinander.
Es entstand ein Logos des Menschen.
Der Mensch aber ist geschaffen worden durch ein Wort.

In diesem Abschnitt liegt wahrscheinlich ein eigenes Traditionsstück vor, das die vorangehende Schilderung der Erschaffung des Uradam ergänzen soll. Der Paralleltext in IV ist nicht gut erhalten, zeigt aber auf jeden Fall einige interessante Abweichungen. Nach III wird die Herkunft des Adamas auf den ersten Menschen zurückgeführt. Dieser erste Mensch besitzt die Attribute, die teils Gott [37], teils Christus [38] bzw. dem Logos beigelegt werden. Nach den Resten in IV scheint dort

viel zur Kommentierung des Ägypterevangeliums beitragen könnten, sowie im 1. Traktat der Protennoia (Codex XIII, pl. 15, 15), wo sie als mütterliche Lichtgrösse angeführt wird.

[36] Diese Deutung findet sich auch in den Stelen des Seth (Codex VII, 125) und in der Zostrianosapokalypse (Codex VIII, p. 95), wo es ebenfalls dreimal hintereinander steht.

[37] Vgl. 1 Cor., VIII, 6.

[38] Vgl. *Col.*, I, 16; *Joh.*, I, 3.

Adamas als « erster Mensch » aufgefaßt zu sein, während in III diese Bezeichnung dem höchsten Gott beigelegt ist, was durchaus gnostischen Auffassungen entspricht [39]. Beiden Versionen gemeinsam ist, daß sie in Adamas eine lichte Ausstrahlung des Vaters sehen; IV hat « das Auge des [Lichtes (?)] » [40].

Wieder scheint hier bei der Erschaffung der höheren Welt ein Zug zu begegnen, der im Mythos von der Erschaffung des choischen Adam zu finden ist. Dort muß Adam nach seiner körperlichen Erschaffung erst noch durch eine Mittlerfigur zur Erkenntnis gebracht werden. Wahrscheinlich bietet unser Abschnitt eine Projektion dieser Handlung in die Urzeit, deren Figuren ja einer höheren Welt zugeteilt sind (Adam, drei Jünglinge, Seth). Das Wirken des Logos wird in diese Handlung verlegt. Er ist ja schon seit jüdischer Spekulation (Sap, Philon) die Größe, durch die Gott machtvoll wirkt, aber auch heilend. Das ist in unserem Falle zu sehen; denn die Austilgung (in III ⲙⲟⲩⲛⲕ, in IV ϥⲱⲧⲉ) des ὑστέρημα (ϣⲱⲱⲧ) ist der eigentliche Schöpfungsakt. Der große Logos, also die bei Gott oder als Gott gedachte Kollektivgröße, verbindet sich mit dem Uradam, so daß ein Logos des Menschen entsteht, also die individuelle Darstellung einer umfassenderen Größe. Diese zuletzt angeführte Aussage fehlt in IV. Sie wird in III vor der Erschaffung des Menschen durch das Wort berichtet und kann deshalb als Textversehen betrachtet werden, das entweder rein äußerlich oder auch durch mangelndes Verständnis des Satzes entstanden sein kann.

Mit III 49, 22 = IV 61, 24 beginnt ein Abschnitt, der durch das mehrfach gebrauchte Stilmittel des Lobpreises der Lichtwelt eingeleitet wird. Bereits III 44, 8 ff. = IV 54, 13 ff. hatten die Ogdoaden ihrer Bitte den Lobpreis vorangestellt, III 44, 21 ff. = IV 55, 11 ff. ebenso die Jünglinge. Auch in dem in III verlorenen, in IV aber so sehr zerstörten Abschnitt lassen sich auf der vermutlichen Seite 59 Fragmente finden, die ebenfalls die Verwendung dieses Stilmittels beweisen. Bereits von dieser Stelle an ist die Lichtwelt, die angerufen wird, vom unsichtbaren Geist bis zur Lufterde komplett. Vor einer weiteren Besprechung der Handlung ist es vielleicht zweckmäßig, diese Aussagen über die Lichtwelt, wie wir sie in den Lobpreisungen finden, in einem Exkurs zu vergleichen. Für einen solchen Vergleich kommen folgende Stellen in Frage :

[39] Vgl. H.M. Schenke, *Der Gott « Mensch » in der Gnosis*, Berlin, 1962.

[40] Der Ausdruck findet sich auch im 1. Traktat der Protennoia (Codex XIII, p. 15, 5f.).

1. III 49, 22-50, 17 = IV 61, 24-62, 16,
2. III 53, 15-54, 6 = IV 65, 8-25,
3. III 55, 18-56, 3 = IV 67, 3 ff. (ab 67, 10 zerstört),
4. III 61, 23-62, 12 = IV 73, 7-24.

Die Lobpreisungen mit den anschließenden Bitten stellen jeweils Fortschritte der Handlung dar. In 1 sind zwei Bitten vermengt. Zunächst bitten der große Logos und Adamas um die vier Leuchter; außerdem bittet Adamas noch um seinen Sohn Seth. In 2 bitten der große Logos und der Logos des Pleroma der Leuchter, daß der Vater bei dem unvergänglichen Geschlecht der Vierte sein und daß man den Samen des Vaters den Samen des großen Seth nennen möge. In 3 bittet Seth um seinen Samen und in 4 um Wächter für diesen Samen. Man kann den Schluß ziehen, daß mit III 62, 24 (= IV 74, 9) der Teil des Textes, der aus solchen Lobpreisungen und Bitten besteht, abgeschlossen ist und eine gewisse Redaktionseinheit bildet, während der dann folgende Abschnitt über das Heilswerk (III 62, 24-66, 8 = IV 74, 9-78, 10) ein eigenes Traditions- und Kompositionsstück darstellt, das zur Ergänzung angefügt ist und um zu zeigen, welchen Heilsweg es nun in praxi für die Sethkinder gibt.

Die in den Lobpreisungen angerufene himmlische Welt besteht aus sieben oder acht Größen:

1. der unsichtbare Geist,
2. die männliche Jungfrau,
3. die drei Jünglinge,
4. die männliche Jungfrau Juël,
5. Esephech, der Splenditenens,
6. der große Doxomedon-Aion,
7. die Luft (*ἀήρ*) erde,
8. das Pleroma.

Nicht in allen Aufzählungen werden alle 8 Größen genannt. Die Lufterde findet sich nur in III 50, 10 = IV 62, 9. Auch die Reihenfolge schwankt, weil der Doxomedon-Aidon manchmal an 3., manchmal an 6. Stelle genannt wird; steht er an 3. Stelle, so geht das sicher auf Schilderungen zurück, wie sie sich am Anfang des Werkes finden; steht er am Ende (bzw. vor der Lufterde), so ist das wohl eine Zusammenfassung der Kollektivgrößen nach den individuellen. Das Schema ist in den Grundzügen einheitlich, weicht aber an den einzelnen Stellen

mitunter ab und auch die beiden Codices haben wieder Unterschiede in den Lesarten.

Der große unsichtbare Geist wird immer sowohl als « groß » wie als « unsichtbar » bezeichnet; auch das Attribut « jungfräulich » findet sich an sämtlichen 4 Stellen in beiden Versionen. Dagegen variiert die dazwischen genannte Eigenschaft. In der 1. Folge ist er ⲁⲧⲧⲁϩⲟϥ « unfaßbar », in der 2. nach III ⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ, nach IV [ⲁⲧⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ] ⲉⲣⲟϥ « unnennbar », in der 3. nach III ⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲥ + ⲁⲧⲟⲛⲟⲙⲁⲍⲉ ⲙⲙⲟϥ, nach IV [ ] ⲁⲩⲱ ⲛ[ⲁ]ⲧϯ ⲣ[ⲁ]ⲛ ⲉⲣⲟϥ « unnennbar und ohne Namen »; die 4. Folge entspricht der 2. Man kann also vielleicht annehmen, daß *ἄκλητος* und *ἀνονόμαστος* als Varianten zur Wahl standen und bei der 3. Folge beide einfach kombiniert wurden.

Die männliche Jungfrau wird in der 4. Folge noch durch den Zusatz « die Barbelo » näher bestimmt. Daß sie in III bei der 3. Folge zusammen mit den drei Jünglingen fehlt, geht auf Homoioteleuton zurück.

Die drei Jünglinge sind die himmlische Projektion der Männer im feurigen Ofen [41]. Gerade diese erfreuen sich als Beispiele des Glaubens und der Geduld im Leiden großer Beliebtheit; man vergleicht mit ihnen gern Glaubenshelden der Kirche. Liegt es da nicht nahe, auch ihren himmlischen Prototyp bereits in der himmlischen Welt zu suchen? Ihrer Verbindung mit dem Engel im Danielbuch entspricht im vorliegenden gnostischen Werk die Kombination mit Jesus [42] und mit Seth [43]. Bei der 4. Folge folgt nach der Nennung ihrer Namen noch bezeichnenderweise : Seth, die wirklich lebendige Kraft. Die Namen, die den Jünglingen nur in dieser 4. Folge beigelegt werden, lauten : ⲧⲉⲗⲙⲁⲏⲗ [44], ϩⲏⲗⲓ und ⲙⲁⲭⲁⲣ, die jeweils doppelt genannt werden. Vielleicht ist die plastische Konkretisierung, die in unserem Werk von den drei Jünglingen vorliegt, eine Parallelentwicklung zu der Nennung des « dreifach Männlichen » im Johannesapokryphon [45].

Gerade die ständige Bezeichnung der an 4. Stelle genannten männlichen Jungfrau mit dem Eigennamen Juël soll diese von der ersten aus der Unsichtbarkeit Gottes entstandenen « männlichen Jungfrau »

[41] *Dan.*, III, 24-25 *M* = 91-92 LXX.
[42] III 44, 22 = IV 55, 12.
[43] III 54, 6-11 = IV 65, 26-30.
[44] In IV das zweite Mal ⲧⲉⲗⲙⲁⲭⲁⲏⲗ.
[45] BG (nach W.C. Till, *Die gnostischen Schriften* ...), 27, 21 und parr (nach M. Krause und P. Labib, *Die drei Versionen* ...).

(Barbelo) unterscheiden. Die Distanz möchte ähnlich der zwischen dem « großen Geist, der Mutter des Lebens » und « der Lichtjungfrau » bei den Manichäern erscheinen. Über ihre Funktion hören wir im Laufe der Erzählung in unserem Werk nichts. Im Manichäismus ist die Lichtjungfrau die Vermittlerin des Heils, die im Mond ihren Platz hat. Aus der Pistis Sophia kennen wir sie als Seelenrichterin. Ihre Idee könnte auf die iranische daēna zurückgehen. Wenn in einer anderen gnostischen Schrift [46] zur Rechten des Sabaoth, eines guten Gottes, Jesus, zur Linken aber die Jungfrau des heiligen Geistes sitzt, wird aus diesem forensischen Gremium eine Vorstufe der Trinität im altchristlichen Sinne. Der Name Juël begegnet im « Unbekannten altgnostischen Werk » [47]. Dort wird er allerdings als ein Name der *παμμήτωρ* aufgeführt. Man sieht daraus, daß die Differenzierung in den einzelnen gnostischen Texten verschieden ist. Daß eine solche Jungfrau mannweiblich ist, gibt ihr den göttlichen *μονάς*-Charakter, der vom bisexuellen Treiben dieser Welt frei ist. Bei der 3. Aufzählung ist in III fehlerhaft *παρθενική* anstelle von *ἀρσενική* gebraucht.

In der Figur des ⲏⲥⲏⲫⲏⲝ findet sich eine Vorform für einen der Söhne des Lebendigen Geistes bei Mani, den *φεγγοκάτοχος* oder Splenditenens, der dort allerdings keinen eigenen Namen hat. Die Deutung des Namens ⲏⲥⲏⲫⲏⲝ ist schwierig und problematisch. Er macht einen ungriechischen Eindruck; in ⲏⲥ könnte vielleicht das hebr. אִישׁ stecken; aber welches Verb folgt dann? Doch betrachten wir zunächst seine Charakterisierung! In der 1. Folge heißt es : «ⲏⲥⲏⲫⲏⲝ, der den Glanz hält, das Kind des Kindes [48] und der Kranz seiner Herrlichkeit». In der 2. Folge ist in III «der Kranz und seine Herrlichkeit » sicher sekundär, in IV fehlt « Kind des Kindes ». Bei der 3. Folge ist in der Version des Codex III « Kind » und « Kranz » in der Reihenfolge vertauscht; Codex IV ist hier ganz zerstört. In der 4. Folge ist « Kind des Kindes » in beiden Versionen weggefallen. Es wird also der Name dieser mythologischen Größe genannt, ihre Funktion und die damit zusammenhängende Umgebung. « Der Kranz seiner Herrlichkeit » kann dabei als Bezeichnung für die Sternenwelt angesehen werden. Schwierig ist die Erklärung des Prädikats « das Kind des Kindes ». Im Johannesapokryphon wird das « Kind » Christus

[46] A. BÖHLIG und P. LABIB, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi* ..., 153, 29 f.

[47] 339, 33; 355, 2 f. in : C. SCHMIDT und W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, I ...

[48] In IV steht hier fehlerhaft der « Glanz des [Kindes] ».

mit solchem Sternen- und Äonenglanz umgeben [49]. Der bei uns vorliegende Ausdruck findet sich auch noch in der Pistis Sophia [50] als Bezeichnung des Zwillingserlösers im Lichtschatz. Im 2. Buch Jeû [51] kommt er zur Bezeichnung einer gesonderten Größe neben dem Zwillingserlöser vor. « Kind des Kindes » soll wohl besagen, daß das Kind mit einem anderen aufs engste zusammengehört. In den manichäischen Kephalaia [52] ist vom Knaben die Rede, der eine Emanation Jesu des Glanzes ist; er wird als himmlische Lichtgröße bezeichnet [53] und tritt in zwei Personen auf (« Ruf » und « Hören »). Somit ist die Figur eine Größe mit sehr starkem Lichtcharakter, die mitunter zu Jesus in Beziehung gesetzt wird, bei uns aber eine kosmische Lichtfigur näher charakterisieren soll.

Die Formulierungen über den Doxomedon haben in den Lobpreisungen ein gewisses Formular, doch sind hier einige Abweichungen zu beobachten. Interessant ist eine Stelle in der 4. Folge, wo die Version in IV *Δοξομέδων* ins Koptische übersetzt : ⲡⲉϥϯⲉⲟⲟⲩ. Der Doxomedon-Aion wird geschildert durch Erwähnung der in ihm befindlichen Throne sowie der ihn umgebenden Kräfte. Diese werden in 1 appositionell als « Herrlichkeiten und Unvergänglichkeiten » charakterisiert, in 2 und 4 werden diese mit « und » als eigene Größe eingeführt. Merkwürdig ist das Fehlen jeglicher zusätzlicher Angaben bei der 3. Folge in der Version von III, das freilich auch auf ein Versehen des Abschreibers zurückgehen kann; IV ist an dieser Stelle ganz zerstört.

Nur in der 1. Folge ist als 7. Größe die Lufterde erwähnt und beschrieben. Bezeichnend für unsere Schrift ist, daß *ἀήρ* hier keine negative Bedeutung hat. Der Aerosiel mit seinen Mächten, der den Sethmenschen zu Hilfe kommt [54], ist nicht wie im Epheserbrief [55] eine böse oder zumindest minderwertige Größe. Darum ist es auch verständlich, wenn die Lufterde direkt zur himmlischen Welt geschlagen worden ist. Gewiß wird sie als unterster Raum von ihr betrachtet, sie umfaßt Götter und heilige Menschen. Auch an dieser Auffassung

[49] Nach BG 34, 7 ff. und Codex III von Nag Hammadi 65, 16 ff.

[50] 125, 3; 147, 38; 2, 3 in : C. SCHMIDT und W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, I ...

[51] 316, 1 in : C. SCHMIDT und W. TILL, *Koptisch-gnostische Schriften*, I ...

[52] H.J. POLOTSKY und A. BÖHLIG, *Kephalaia*, I, 35, 27 ff.

[53] Ergänze in Keph 35, 28, [ⲡⲁ]ⲓⲁⲗⲟⲩ ⲧⲛ⌊ⲁ⌋[ϭ ⲛϭⲁⲙ ⲙⲡ]ⲟⲩⲁⲉⲓⲛⲉ.

[54] III 62, 13 ff. = IV 73, 27 ff.

[55] *Eph.*, II, 2.

ist zu sehen, wie der Verfasser des Ägypterevangeliums in der höheren Welt ein volles Vorbild für unsere Welt darstellen will [56].

Am Ende sämtlicher Lobpreisungen ist noch das Pleroma genannt mit dem Zusatz « wie ich oben gesagt habe ». Dieser Zusatz fehlt nur in der 2. Folge. In der 1. Folge steht die Erwähnung des Pleromas mit dem Zusatz zweimal, einmal folgt sie der Schilderung des Doxomedon-Aion, dann auch noch der der Lufterde. Das führt uns zu der Frage, ob die Erwähnung des Pleromas zum jeweils vorangehenden Abschnitt gehört oder ob sie eine Zusammenfassung alles dessen bieten will, was in dem Lobpreis genannt wurde. Das letztere läge gerade auch wegen des Zusatzes, der dann jeweils am Ende stände, sehr nahe. Zu beachten ist dabei auch, daß außer in 1 nie « *ihr* Pleroma », sondern immer nur « das Pleroma » gesagt ist. Für Pleroma als besondere Größe spricht auch die 2. Folge, wo infolge einer Umstellung nicht Doxomedon, sondern ⲏⲥⲏⲫⲏⲭ am Schluß steht, aber die Erwähnung des Pleromas nicht mitumgestellt ist, sondern hier auf ⲏⲥⲏⲫⲏⲭ folgt. So bleibt nur noch zu klären, warum bei der 1. Folge das Pleroma doppelt angeführt ist. Das übliche Formular war hier mit dem auf den Doxomedon-Aion folgenden Pleroma zu Ende. Da wurde noch die Lufterde eingeschoben von einem Interpolator, der in dem Pleroma das des Doxomedon-Aion sah und deshalb auch « ihr » Pleroma formulierte, nämlich das Pleroma der Kräfte dieses Äons. Als er dann eine zweite Kollektivgröße, die Lufterde, schilderte, meinte er, auch nach ihren Bewohnern « ihr Pleroma » anfügen zu sollen, und schloß ebenso noch den Zusatz an « wie ich oben gesagt habe ». In der Folge 2 ist das Verständnis, daß es mehrere Pleromas gäbe, das wohl nicht ursprünglich war, ganz offenkundig. Hier folgt in beiden Versionen auf « das ganze Pleroma » noch der Zusatz : « und alle jene Herrlichkeiten, die Pleromas ohne Ende und die namenlosen Äonen ».

(Fortsetzung folgt)

7401 Hirschau b.Tübingen, A. Böhlig.
Mörikestrasse 5.

[56] Vgl. auch die Erwähnung der himmlischen Kirche; s.u.

DIE SYNAXIS AUF DEM ÖLBERG AM 30. DEZEMBER IM FESTKALENDER VON JERUSALEM

Für den 30. Dezember bietet das georgische Große Lektionar der Kirche von Jerusalem [1] den Eintrag : *In Sancto monte Olivarum*, ein Eintrag, den der palästinensisch-georgische Kalender des Sinaiticus 34 [2] etwas genauer bestimmt als : *Synaxis in Monte Olivarum* [3].

Da der Eintrag den Sinn und Anlaß dieser liturgischen Feier völlig offen läßt, drängt sich dem Forscher sogleich diese Frage auf. Als erster hat sie wohl Heinrich Goussen sich gestellt. In seiner schnellen Urteilsweise sah er den Anlaß dieser Synaxis « wohl in dem Gedächtnis der jüngeren Melania, die so lange auf dem Ölberg asketisiert hat und dort an diesem Tage gestorben und beigesetzt ist » [4]. Garitte wies in seinem Kommentar [5] zu diesem Eintrag mit Recht darauf hin, daß die vom georgischen Lektionar für diese liturgische Feier angegebenen Texte wenig für ein Gedächtnis der hl. Melania passen. Allerdings brachte er selbst auch keinerlei Erklärung für den Anlaß und Sinn dieser Synaxis.

Den Schlüssel zu diesem Geheimnis bietet uns eine leicht festzu-

[1] Ich folge damit der Bezeichnung von Michel Tarchnischvili in CSCO 188/9 und 204/5. Gemeint ist hier aber nur die Hs. Paris, Bibl. Nat. géorg. 3. Näheres über diese Hs. CSCO 188, VI f. Unser Eintrag findet sich unter nr. 59 in CSCO 188, 12 (Text) und 189, 17 (Übersetzung).

[2] Gérard Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34* (*X*^e *siècle*) (*Subsidia Hagiographica*, 30), Bruxelles, 1958.

[3] a.a.O. 113 und 421. — Andere Zeugen für diesen Eintrag sind mir nicht bekannt geworden. Daß die Pilgerin von Aquitanien und das altarmenische Lektionar nichts von diesem Eintrag am 30. Dezember wissen, ist selbstverständlich. Aber auch der aus Lathal stammende Zeuge für das georgische Lektionar von Jerusalem bietet für den 30. (wie auch für den 31.) Dezember keinerlei Eintrag. Im Hymnar des Michael Modekrili (Tiflis S 425 [415]) erscheint an diesem Tage das Gedächtnis *Iacobi et Iohannis filiorum Zebedaei* (*Le Muséon*, 74, 1961, 417); auch an den benachbarten Tagen ist nichts Entsprechendes zu entdecken. Das georgische Menäum von Dumbarton Oaks kennt ebenfalls keinen entsprechenden Eintrag (*Le Muséon*, 77, 1964, 39 und 50).

[4] *Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend* (*Liturgie und Kunst*), 1923, S. 6.

[5] a.a.O. 421.

schrieben hat [34] : « La fête de la Circoncision n'est mentionnée par aucun autre document géorgien ancien, à notre connaissance ; on ne la trouve ni dans le « panegyricon » de 864, Sin. géorg. 32-55-33 (GARITTE, *Catalogue*, p. 76), ni dans les ménées Sin. géorg. 59 et 64 (MARR, p. 100 et 136), ni dans les mss de Tiflis H 2123 et S 425 (KEKELIDZE, *Pamjatniki*, p. 377 et 353) ». Man muß heute nur hinzufügen : dagegen wohl im georgischen Menäum von Dumbarton Oaks [35].

Dabei fällt noch auf, daß der Eintrag im georgischen Lektionar von Paris keinerlei Gesangsstücke namhaft macht, sondern nur die beiden Lesungen ; und selbst diese entbehren nicht einer gewissen Eigentümlichkeit [36]. Zu guterletzt kommt noch die Bemerkung des Herausgebers hinzu : « haec verba eadem manu in loco manuscripti eraso *postea* scripta sunt, videntur non fuisse in textu primario » [37].

All diese Beobachtungen drängen zu dem Schluß : auch das Pariser Lektionar hatte ursprünglich kein « Fest der Beschneidung des Herrn am 1. Januar ». Da es aber die Ordnung, die das altarmenische Lektionar für den achten Tag der Oktav von Epiphanie bot, nicht untergehen lassen wollte, suchte der Ordner in der Zeit bis zum 2. Februar einen geeigneten Platz. Da indessen alle Tage besetzt waren — auch der 1. Februar ! — entschloß er sich kurzerhand, nach dem 1. Februar diese Ordnung als Vigil [38] unterzubringen !

4421 Gerleve (Deutschland) Hieronymus ENGBERDING OSB.

[34] GARITTE wie Anm. 2 ; S. 122.
[35] *Le Muséon*, 77 (1964), 39.
[36] Die Evangelienperikope greift weit über das Ereignis der Beschneidung hinaus. Die Epistel *Gal.* 3, 24-4, 7 bietet keinerlei Bezug auf die Beschneidung, sondern hat als allgemein marianisch zu gelten (*natus ex muliere !*).
[37] CSCO 189, 17, nota.
[38] Georgisch : წინა დღით.

VESTIGES
DE CONCÉLÉBRATION EUCHARISTIQUE
CHEZ LES MELKITES ÉGYPTIENS, LES COPTES ET LES ÉTHIOPIENS

Les manuscrits grecs qui nous ont conservé le texte de *La divine Liturgie du saint apôtre Marc* présentent à deux reprises, au cours du récit de l'Institution, une monition diaconale qui ne paraît pas, à notre connaissance, avoir retenu l'attention des historiens des liturgies orientales. Nous en reproduisons le texte donné par les trois mss publiés par C.A. Swainson [1] :

Messine, Bibl. Univ. gr. 117	*Vatican gr.* 1970	*Vatican gr.* 2281
... ἄρτον λαβών ... μετέδωκεν τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπών, Ἐκφών. Λάβετε, φάγετε.	... ἄρτον λαβών ... διέδωκε τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπών, Ἐκφώνως. Λάβετε, φάγετε.	... ἄρτον λαβών ... ἔδωκεν τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις εἰπών, ὁ ἱερεὺς ἐκφών. Λάβετε, φάγετε.
Ὁ δ[ιάκονος]. Ἐκτείνατε, οἱ πρεσβύτεροι.	Ὁ διάκονος. Ἐκτείνατε.	Ὁ διάκονος. Ἐκτείνατε ὑπὲρ βήματος.
Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα ...	Ὁ ἱερεὺς ἐκφών. Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου ...	Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα ...

[1] *The Greek Liturgies chiefly from original authorities*, Cambridge, 1884, p. 50-53. — Le texte grec de l'anaphore de saint Marc nous a été conservé par trois autres mss, dont un seul, déposé à la Bibliothèque du Patriarcat grec d'Alexandrie, a été publié par N. KEPHALAS dans *Θεολογία*, 26 (1955), 14-36, et de nouveau par Th.D. MOSCHONAS dans *Ἐκδόσεις τοῦ Ἰνστιτουτοῦ τῶν ἀνατολικῶν Σπουδῶν τῆς πατριαρχικῆς βιβλιοθήκης Ἀλεξανδρείας*, 9 (1960). Ce ms qui a reçu la code 173/36 est daté de 1585 et donne, pour la partie que nous étudions ici, le même texte que le ms de Messine.

Ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν ποτήριον ... μετέδωκεν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπών,	Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβών ... μετέδωκε τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπών,	Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβών ... μετέδωκεν τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπών,
Ἐκφώνως. Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.	Ἐκφώνως. Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.	Ὁ ἱερεὺς ἐκφών. Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.
Ὁ διάκονος. Ἔτι ἐκτείνατε.	Ὁ διάκονος. Ἔτι ἐκτείνατε.	⌜Ὁ διάκονος. Ἔτι ἐκτείνατε⌝. (⌜ ⌝ *in marg.*).
Τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα ...	Ὁ ἱερεὺς ἐκφών. Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου ...	Τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα ...

Une autre monition diaconale, adressée également aux prêtres et placée avant la conclusion de l'épiclèse, doit être rapprochée de celles qui accompagnent le récit de l'Institution. Cette dernière cependant ne nous est conservée que par le manuscrit de Messine [2] :

Messine, Bibl. Univ. gr. 117	*Vat. gr.* 1970	*Vat. gr.* 2281
... ἐξαπόστειλον ... τὸ Πνεῦμα ... ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ [τὰ πο]τήρια ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος Θεός, [καὶ ποι]ήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα [3] ...	... ἐξαπόστειλον ... τὸ Πνεῦμα ... ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος Θεός, καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα [3] ...	... ἐξαπόστειλον ... τὸ Πνεῦμα ... ἔφιδε ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα αὐτὰ εὐλογήσῃ, καὶ ἁγιάσῃ, καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος Θεός, καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα [3] ...
Ὁ διάκονος. Κατέλθετε οἱ διάκονοι · συνεύξασθε οἱ πρεσβύτεροι.	Ὁ διάκονος. Κατέλθετε οἱ διάκονοι.	Ὁ ἀρχιδιάκονος. Κατέλθετε οἱ διάκονοι.
[Ἵνα γένων]ται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν, εἰς πίστιν ...	Ὁ ἱερεὺς ἐκφών. Ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν, εἰς πίστιν ...	⌜ὁ ἱερευς λέγει ἐκφών. μικρ⌝. Ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν, εἰς πίστιν ... (⌜ ... ⌝ *in marg.*).

[2] C.A. Swainson, *op. cit.*, p. 56-58. L'*Alexandrinus* 173/36 présente ici aussi la même monition que le ms de Messine.

Ces monitions diaconales n'ont aucun équivalent dans la version bohaïrique qui, le plus souvent, place cette anaphore sous le nom de saint Cyrille : dans les mss que nous avons pu consulter à la Bibliothèque Nationale de Paris [4], aussi bien que dans les éditions imprimées [5], on ne lit aucune rubrique semblable. Les manuscrits médiévaux qui nous ont transmis le texte grec de l'anaphore de saint Marc étant tous d'origine melkite et présentant de nombreuses byzantinisations du texte original [6], on serait tenté de conclure que ces monitions diaconales, absentes du *textus receptus* bohaïrique, sont d'origine melkite et étaient inconnues de la pratique réelle de l'Église copte.

Ces appels du diacre adressés aux prêtres sont cependant aussi attestés par des fragments sahidiques, difficiles à dater, mais certainement antérieurs au Xe siècle. Nous avons pu les retrouver, à l'exception de celui qui, dans le ms. de Messine, précède la conclusion de l'épiclèse, dans les mss suivants :

[3] Nous avons omis, pour simplifier, les *amen* du peuple, car ils sont placés à des endroits différents selon les mss.

[4] Fonds copte, nos 24, 26, 27, 28, 31, 41, 82, 83, 84. Trois seulement sont datés, le plus ancien étant de 1307 A.D. : *Copte* 82.

[5] Nous avons consulté les éditions de Raphaël Ṭūḫī, Rome, 1736, et celle des Abnā' al-Kanīsa, Le Caire, 1960.

[6] Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre étude d'ensemble sur l'anaphore de saint Marc, à paraître dans cette même revue.

Borg. copt. 109/105, f° 3v, f° 4v[7]	*Leyde Insinger* 30, f° 166r, lin. 1-6[8]
ⲧⲁⲛⲟⲫⲟⲣⲁ ⲙ̅ⲡ̅ϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ...	
ⲟⲓ ⲕⲁⲑⲏⲙⲉⲛⲟⲓ ⲁⲛⲁⲥⲧⲏⲑⲏ[1] ⲉⲓⲥ ⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲁⲥ ⲃⲗⲉⲯⲁⲧⲉ ⲡⲣⲟⲥⲭⲱⲙⲉⲛ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲛⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ⲧⲟⲩⲛⲧⲏⲩⲧⲛ ⲛⲧⲉⲧⲛϭⲱϣⲧ ⲉⲙⲙⲁⲛϣⲁ ⲙⲁⲣⲛϯϩⲧⲏⲛ	
ⲉⲕⲧⲓⲛⲁⲧⲉ[2] ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲓ ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲉⲕⲧⲓⲛⲁⲧⲉ[2] ⲙⲉⲧⲁ ⲫⲟⲃⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲕⲁⲧⲟ[3] ⲙⲉⲅⲁ ⲉⲗⲉⲟⲥ ⲥⲟⲩ	ⲉⲕⲧⲉⲓⲛⲁⲧⲉ ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲓ ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲉⲕⲧⲉⲓⲛⲁⲧⲉ ⲙⲉⲧⲁ ⲫⲟⲃⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲟⲛ ϩⲛⲟⲩϩⲟⲧⲉ
ⲡⲁⲛⲧⲉⲥ ⲃⲟⲏⲥⲱⲙⲉⲛ ⲡⲉⲣⲓ ⲧⲏⲥ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏⲥ ⲡⲉⲣⲓ ⲧⲟⲩ ⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲟⲩ ⲏⲙⲱⲛ ⲡⲁⲡⲁⲥ[5] ⲁⲃⲃⲁ ⲇⲟⲩⲧⲉ[6] ⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲩ...	ⲡⲁⲛⲧⲉⲥ ⲃⲟⲏⲥⲱⲙⲉⲛ ⲡⲉⲣⲓ ⲧⲏⲥ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏ[4] ⲙⲁⲣⲛⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣⲛ ⲉⲧⲃⲉ ϯⲣⲏⲛⲏ ⲧⲟⲩ ⲓⲉⲣⲁⲧⲓⲟⲩ ⲡⲁⲛⲧⲟⲥ ⲧⲟⲩ ⲗⲁⲟⲩ ⲥⲟⲩ...

Corrigenda :

[1] ⲁⲛⲁⲥⲧⲏⲧⲉ [2] ⲉⲕⲧⲉⲓⲛⲁⲧⲉ [3] ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟ [4] ⲉⲓⲣⲏⲛⲏⲥ [5] ⲡⲁⲡⲁ
[6] ⲧⲟⲩⲇⲉ

Paris Nat. copt. 129/20, f° 139r-v[7]	*Londres Brit. Mus. Or.* 3580 A (13)[9]
ⲛⲁⲓ ⲡⲉ ⲙⲡⲣⲟⲥⲧⲁⲝⲓⲥ ⲙⲡ̅ϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲃⲁⲥⲓⲇⲓⲟⲥ... ⲉⲓ ⲕⲁⲑⲏⲙⲉⲛⲉⲓ ⲁⲛⲁⲥⲑⲏⲧⲁⲓ[1] ⲉⲓⲥ ⲁⲛⲁⲧⲟⲗⲁⲥ ⲃⲗⲉⲯⲁⲧⲁⲓ[2] ⲛⲧⲉⲧⲛϭⲱϣⲧ ⲉⲙⲙⲁ<ⲛϣⲁ> ⲡⲣⲟⲥⲭⲟⲙⲉⲛ[3] ⲙⲁⲣⲛϯϩⲧⲏⲛ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲕ̅ⲥ̅ ⲕ̅ⲥ̅ ⲥⲁⲃⲁⲱⲑ...	
ⲉⲕⲧⲓⲛⲁⲧⲁⲓ[4] ⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲓ ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲉⲡⲣⲉⲥⲃ<ⲩⲧⲉⲣⲟⲥ> ⲡⲁⲇⲓⲛ ⲉⲕⲧⲓⲛⲁⲧⲉ[4] ⲙⲉⲧⲁ ⲫⲟⲃⲟⲩ ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ <ⲉⲃⲟⲗ> ϩⲛⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟ ⲙⲉⲅⲁ ⲉⲗⲉⲟⲥ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲕⲁⲓ {ⲟⲓ} ⲙⲏ ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲁⲥ ⲁⲙⲁⲣⲧⲓⲁⲥ ⲏⲙⲱⲛ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲉ ⲁⲙⲏⲛ ⲡⲓⲥⲧⲉⲟⲙⲉⲛ[5] ⲕⲁⲓ ⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲟⲩⲙⲉ[6] ⲕ̅ⲉ̅ ⲕⲁⲓ ⲧⲟⲝⲁⲥⲟⲙⲉⲛ[7] ⲁⲙⲏⲛ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲉ ⲁⲙⲏⲛ ⲕⲁⲓ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡⲓⲥⲧⲉⲟⲙⲉⲛ[5] ⲕⲁⲓ ⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲟⲩⲙⲉⲛ ⲕ̅ⲉ̅ ⲕⲁⲓ ⲇⲱⲝⲁⲥⲱⲙⲉⲛ[7] ⲕⲁⲓ ⲁⲗⲏⲑⲓⲁ[8] ⲁⲙⲏⲛ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲛⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲙⲏⲛ	ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲉⲕⲧⲉⲓⲛⲁⲧⲉ <ⲙⲉⲧⲁ ⲫⲟⲃⲟⲩ> ⲥⲟⲟⲩⲧⲛ ⲉⲃⲟⲗ <ϩⲛⲟⲩϩⲟⲧⲉ> ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲟ ⲙⲉⲅⲁ ⲉⲗ<ⲉⲟⲥ ⲥⲟⲩ ⲕⲁⲓ ⲙⲏ ⲕⲁⲧⲁ> ⲧⲁⲥ ⲁⲙⲁⲣⲧⲓⲁⲥ <ⲏⲙⲱⲛ> ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲛ<ⲟⲩⲙⲉ ⲁⲙⲏⲛ> ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲟⲙⲉⲛ ⲕⲁⲓ ⲟⲙ<ⲟⲗⲟ>ⲅ<ⲟⲩⲙⲉⲛ ⲕ̅ⲉ̅ ⲕⲁⲓ ⲇⲟⲝⲁ>ⲥⲱⲙⲉⲛ[7] ⲁⲙⲏⲛ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲉ ⲁⲙⲏⲛ ⲕⲁⲓ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲟⲙⲉⲛ ⲕⲁⲓ ⲟⲙⲟⲗⲟⲅ<ⲟⲩⲙⲉⲛ> ⲕ̅ⲉ̅ ⲕⲁⲓ ⲇⲟⲝⲁⲥⲱⲙⲉⲛ[7] ⲕⲁⲓ ⲁⲗⲏ<ⲑⲉⲓⲁ ⲁⲙⲏⲛ> ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ϩⲛⲟⲩⲙⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲛⲡⲓ<ⲥⲧⲉⲩⲉ ⲁⲙⲏⲛ>
ⲧⲟⲛ ⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲛ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲕⲁⲓⲧⲏⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲙⲉⲛ[9] ⲕⲁⲓ ⲧⲏⲛ ⲁⲅⲓⲁⲛ ⲥⲟⲩ ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲛ ⲕⲁⲓ ⲁⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲛ ⲛⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ ⲟⲙⲟⲇⲟⲅⲟⲩⲙⲉⲛ ⲥⲟⲓ ⲛⲟⲩⲙⲉⲛ ⲥⲟⲓ[10] ⲉⲩⲗⲟⲅⲟⲩⲙⲉⲛ ⲥⲟⲓ ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲟⲙⲉⲛ[11] ⲕ̅ⲉ̅ ⲕⲁⲓ ⲇⲉⲟⲙⲉⲑⲁ ⲥⲟⲩ ⲟ ⲑ̅ⲥ̅ ⲩⲙⲱⲛ ⲁⲙⲏⲛ ⲕ̅ⲉ̅ ⲉⲩⲗⲟⲅⲏⲙⲉⲛⲟⲥ ⲟ ⲉⲣⲭⲟⲙⲉⲛⲟⲥ ⲁⲓⲛ ⲉⲛⲟⲙⲁⲧⲓ[12] ⲧⲟⲩ ⲕ̅ⲩ̅ ⲟⲥⲁⲛⲛⲁ[13] ⲉⲛ ⲧⲟⲓⲥ ⲉⲙⲯⲉⲓⲥⲧⲟⲓⲥ[14] ⲁⲙⲏⲛ ⲅ̅	ⲧⲟⲛ ⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲛ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ▨
ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲝⲁⲥⲑⲉ ⲡⲁⲛⲧⲟⲓⲥ ⲃⲟⲏⲥⲟⲙⲉⲛ[15] ⲡⲉⲣⲓ ⲧⲟⲓⲥ ⲉⲓⲣⲓⲛⲓ[16] {ⲡⲉⲣⲓ ⲧⲏⲥ ⲉⲓⲣⲏⲛⲟⲓⲥ} ⲧⲟⲓⲥ[17] ⲁⲅⲓⲁⲥ ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏ ⲕⲁⲓ ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏ ⲟⲣⲑⲟⲧⲟⲝⲟⲩ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲟⲛ...[18]	ⲁⲣⲭⲓⲙⲁ>ⲛⲇⲣⲓⲧⲟⲩ ⲕⲁⲓ ⲫⲓⲗⲟ ▨

[1] ⲟⲓ ⲕⲁⲑⲏⲙⲉⲛⲟⲓ ⲁⲛⲁⲥⲧⲏⲧⲉ [2] ⲃⲗⲉⲯⲁⲧⲉ [3] ⲡⲣⲟⲥⲭⲱⲙⲉⲛ
[4] ⲉⲕⲧⲉⲓⲛⲁⲧⲉ [5] ⲡⲓⲥⲧⲉⲩⲟⲙⲉⲛ [6] ⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲟⲩⲙⲉⲛ [7] ⲇⲟⲝⲁⲍⲟⲙⲉⲛ
[8] ⲁⲗⲏⲑⲉⲓⲁ [9] ⲕⲁⲧⲁⲅⲅⲉⲗⲗⲟⲙⲉⲛ [10] ⲥⲉ ⲁⲓⲛⲟⲩⲙⲉⲛ ⲥⲉ [11] ⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲟⲩⲙⲉⲛ [12] ⲉⲛ ⲟⲛⲟⲙⲁⲧⲓ [13] ⲱⲥⲁⲛⲛⲁ [14] ⲩⲯⲓⲥⲧⲟⲓⲥ
[15] ⲡⲁⲛⲧⲉⲥ ⲃⲟⲏⲥⲱⲙⲉⲛ [16] ⲧⲏⲥ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏⲥ [17] ⲧⲏⲥ [18] ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕⲏⲥ ⲕⲁⲓ ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲏⲥ ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲩ ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁⲥ.

Le texte de ces fragments coptes appelle deux remarques : la seconde monition présente une addition par rapport aux mss grecs médiévaux : *μετὰ φόβου*, ϩⲛ̄ⲟⲩϩⲟⲧⲉ et d'autre part, les titres des mss de Rome et de Paris comme la place des Intercessions après le récit de l'Institution nous indiquent que ces *diaconica* étaient prévus non pour une anaphore du type égyptien, comme celle de saint Marc, mais pour une liturgie du type syrien, celle de saint Basile ou de saint Grégoire vraisemblablement.

* *
*

Comment devons-nous comprendre ces monitions diaconales en cet endroit de la Liturgie eucharistique ? On peut remarquer dès l'abord qu'elles ne peuvent s'adresser à l'*ἱερεύς* qui célèbre la Liturgie et chante les paroles de l'Anaphore, puisque, aussi bien dans les documents sahidiques que dans les mss grecs, le diacre s'adresse aux *πρεσβύτεροι* : elles visent donc le collège presbytéral entourant l'*ἱερεύς*. Mais que signifie ici le verbe *ἐκτείνειν* qui n'est suivi d'aucun complément ? Le premier éditeur et traducteur de l'anaphore de saint Marc, — il s'agissait du seul *Vat. gr.* 1970, qui ne donne que les mots *ἐκτείνατε*, *ἔτι ἐκτείνατε* — Joannes a S. Andrea, traduisit prudemment *extendite, denuo extendite* [10]. E. Renaudot, qui reproduisit la version latine de Joannes a S. Andrea, non sans la corriger [11], conserve la traduction de son prédécesseur pour la première monition, mais rend la seconde par *Denuo impensius orate* [12]. E.A. Sophoclès, dans son

[7] Ces mss de Rome et de Paris sont inédits. M. André JACOB, qui se propose de publier tous les fragments sahidiques de *diaconica* a bien voulu nous signaler ces deux textes; nous lui redisons ici toute notre gratitude. Le texte du Paris copte 129/20 permet de restituer le ms de Londres plus complètement que n'avait pu le faire W.E. CRUM dans son édition. E. LANNE a donné dans *Le Muséon*, 68 (1955), 13-14, une liste de *diaconica* sahidiques, où ne figurent pas le ms. *Borgia*, ni celui du *Brit. Mus.*

[8] W. PLEYTE et P. BOESER, *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leyde, 1897, p. 130.

[9] W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1905, p. 44-45.

[10] *Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου μαθητοῦ τοῦ ἁγίου Πέτρου ... è Graeco sermone in Latinum conversa*, Paris, 1583, p. 46 et 48.

[11] *Liturgiarum orientalium collectio*, I, éd. de Francfort, 1847, p. 119 : « Versionem Joannis a S. Andrea retinuimus quantum fieri potuit, eam tamen pluribus locis emendavimus, ubi plane necesse fuit; tum in textu Graeco nonnulla correximus ».

[12] *Ibid.*, p. 140.

dictionnaire [13], donne la même interprétation qui paraît faire de *ἐκτείνειν* un verbe dénominatif à partir du terme liturgique *ἐκτενής*, que la tradition byzantine comprend comme *prière prolongée, instante*. Le récent *Patristic Greek Lexicon* n'a pas retenu cette signification [14]. F.E. Brightman au contraire nous donne dans son *Glossary of technical terms* [15] l'explication suivante :

> *'Εκτείνατε*, « strech forth » the hands; where it is apparently addressed to the concelebrating presbyters, bidding them to mark their cooperation with the principal celebrant either by spreading their hands in prayer (cp. Is. i.15) or by extending them towards the oblation.

Le verbe *ἐκτείνειν* a-t-il été utilisé ainsi, sans complément, avec ce sens d'*étendre les mains* ? Cela n'est pas impossible, puisque les versions arménienne et géorgienne de la Liturgie de saint Jean Chrysostome ont traduit *εὐχὴ τῆς ἐκτενῆς* *prière avec les bras élevés* [16], *prière avec élévation des mains* [17]. Il ne semble pas que *ἐκτενής* ait été compris ainsi dans le patriarcat d'Alexandrie, mais il faut remarquer que les *diaconica* coptes, aussi bien que les mss grecs-melkites de l'anaphore de saint Marc ne donnent que les *incipit* des monitions diaconales ou des réponses du peuple : les injonctions du diacre que nous étudions ici étaient donc vraisemblablement plus explicites. Les anaphores éthiopiennes nous en apportent confirmation : la plupart des mss en effet nous ont conservé le texte de la première de nos monitions, tantôt sous la forme abrégée አንሥኡ [18], équivalente à *ἐκτείνατε*, mais le plus souvent sous la forme complète :

[13] *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New-York, 1887, p. 443 : « To pray fervently, Pseudo-*Marc* Liturg. ».

[14] Ed. G.W.H. LAMPE, fasc. II, Oxford, 1962, p. 439-440.

[15] *Liturgies Eastern and Western. I, Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 596.

[16] G. AUCHER, *La versione armena della Liturgia di S. Giovani Crisostomo*, dans *Chrysostomika*, Rome, 1908, p. 380.

[17] A. JACOB, *Une version géorgienne inédite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome*, dans *Le Muséon*, 77 (1964), p. 96.

[18] Ainsi dans l'anaphore de saint Marc, éd. A.T.M. SEMHARAY SELIM, dans *Eph. Lit.*, 42 (1928), p. 524; l'anaphore de Jacques de Saroug, éd. S. EURINGER, dans *Orient. Christ.*, 33, fasc. 1 (1934), p. 92; l'anaphore de saint Basile, éd. S. EURINGER, dans *Orient. Christ.*, 36, fasc. 3 (1934), p. 154; l'anaphore de Dioscore, éd. S. EURINGER et O. LÖFGREN, dans *Le Monde Oriental*, 26-27 (1932-33), p. 239 (dans l'apparat).

ይ ፡ ዲ ፡ አንሥኡ ፡ እደዊክሙ ፡ ቀሳውስት ።

Dicat diaconus : Extollite manus vestras, presbyteri [19].

Cet appel du diacre est placé avant la phrase *Il prit du pain* ..., donc un peu plus tôt que dans les mss grecs. La deuxième monition *ἔτι ἐκτείνατε*, et celle qui dans le ms de Messine précède la conclusion de l'épiclèse, *συνεύξασθε οἱ πρεσβύτεροι*, manquent par contre dans les anaphores éthiopiennes; la première monition n'est donc, vraisemblablement, qu'un organe témoin, sans objet, depuis longtemps sans doute, dans la pratique réelle de l'Église éthiopienne.

Dans le passage que nous avons cité ci-dessus, Brightman proposait deux interprétations du geste demandé aux prêtres par le diacre : l'attitude commune de la prière, les avant-bras écartés et les paumes des mains tournées vers le haut [20], ou bien l'imposition de la main vers l'oblation. Ce dernier geste, proprement sacerdotal [21], paraît ici plus vraisemblable, puisque l'injonction du diacre est adressée aux seuls prêtres et que le *Vat. gr.* 2281 présente ici une variante qui ne laisse pas de doute sur la nature de cette attitude : *ἐκτείνατε ὑπὲρ βήματος*. Au reste, la liturgie copte nous offre un autre rite de concélébration — celui de l'ordination du patriarche — où nous trou-

[19] C'est le cas des anaphores des Apôtres, éd. S.A.B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy*, Milwaukee, 1915, p. 446, col. b, lin. 14-15; — de Notre-Dame par Cyriaque, éd. S. Euringer, dans *Or. Chr.*, sér. 3, 12 (1937), p. 38; — de Jean l'Évangéliste, éd. S. Euringer, dans *Orient. Christ.*, 33, fasc. 1 (1934), p. 40 (apparat); — de Jacques, frère du Seigneur, éd. S. Euringer, dans *Or. Chr.*, N.S. 4 (1914), p. 6; — de Grégoire I, éd. S. Euringer, dans *Orient. Christ.*, 30, fasc. 2 (1933), p. 86; — des 318 orthodoxes, éd. O. Löfgren dans *Le Monde Oriental*, 26-27 (1932-33), p. 222; — d'Athanase, éd. S. Euringer, dans *Or. Chr.*, sér. 3, 2 (1927), p. 278; — d'Épiphane, éd. S. Euringer, dans *Or. Chr.*, sér. 3, 1 (1926-27), p. 114; — de Cyrille (longue), éd. O. Löfgren et S. Euringer, dans *Zeitschr. f. Semitistik*, 8 (1932), p. 226 (ms *Brit. Mus. or.*, 545). Pour la bibliographie détaillée des anaphores éthiopiennes, on consultera E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras* (*Berliner byzant. Arbeiten*, 25), Berlin, 1961. — Les éditions imprimées modernes reproduisent cette monition, ainsi le *Mashafa qeddase*, Rome, 1945, la donne pour chacune des 17 anaphores.

[20] Cette attitude, dans le milieu cultuel chrétien, est probablement d'origine juive, comme le suggère Brightman en renvoyant à *Is.*, I, 15; on trouvera quelques références dans le lexique de Lampe, cité ci-dessus note 14. Il faut toutefois noter que ce geste de prière n'était pas inconnu de l'antiquité gréco-latine, ainsi dans Virgile, *Énéide* I, 937 : *Et duplices tendens ad sidera palmas*; voir Th. Ohm, *Die Gebetsgebärden der Volker und das Christentum*, Leyde, 1948, p. 251 sq.

[21] On peut consulter J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N.T. et dans l'Église primitive*, Wetteren, 1925.

vons les mêmes monitions diaconales, dans un contexte qui en révèle la portée sans aucun doute possible. Nous en reproduisons le texte d'après l'édition et la traduction données par O.H.E. Khs-Burmester [22] :

Ⲟ ⲁⲣⲭⲓⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲗⲉⲅⲉⲓ : Ⲥⲩⲛⲉⲩⲝⲁⲥⲑⲉ ⲱ ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲓ ⲉⲕⲧⲉⲓⲛⲁⲧⲉ ⲧⲁⲥ ⲭⲉⲓⲣⲁⲥ.

Ϣⲁⲣⲉⲛⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲥⲱⲟⲩⲧⲉⲛ ⲛⲛⲟⲩϫⲓϫ ⲉⲡϣⲱⲓ. Ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲉⲛⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ϫⲱ ⲛⲧⲁⲓⲉⲡⲓⲕⲗⲏⲥⲓⲥ ⲛⲧⲉⲡⲓⲫⲱϣⲉⲛ ⲉⲣⲉⲛⲉϥϫⲓϫ ϩⲓϫⲉⲛⲧⲉϥⲁⲫⲉ. Ⲟⲩⲉⲩⲭⲏ ⲧⲟⲩ ⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲩ. Ⲫⲏ ⲉⲧϣⲟⲡ ⲫⲛⲏⲃ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲫϯ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ...

The archdeacon says : Pray together, O Bishops, strech out your hands.

All the *bishops* strech up their hands. The senior *bishop* says this *Epiclesis* of ordination, his hands being upon his head. *A Prayer of the Archbishop.* Who existeth, Master, Lord, God the *Almighty* ...

La rédaction de cette rubrique nous indique très clairement qu'il s'agit du moment le plus solennel de la consécration patriarcale, par les expressions ici employées : ⲧⲁⲓ ⲉⲡⲓⲕⲗⲏⲥⲓⲥ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲫⲱϣⲉⲛ, *cette invocation de l'ordination* [23], ⲟⲩⲉⲩⲭⲏ ⲧⲟⲩ ⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲩ, *prière de l'archevêque.* Le contexte lui-même nous montre que l'invitation de l'archidiacre adressée aux évêques présents, ⲉⲕⲧⲉⲓⲛⲁⲧⲉ ⲧⲁⲥ ⲭⲉⲓⲣⲁⲥ, demande à ces derniers non pas le geste ordinaire de la prière, mais bien l'imposition des mains, rite sacramentel de l'ordination.

Ce texte nous permet aussi de comprendre la teneur de la dernière monition conservée par le ms de Messine (et aussi l'*Alexandrinus* 173/36), avant la conclusion de l'épiclèse : *συνεύξασθε οἱ πρεσβύτεροι.* On pourrait se demander en effet si le diacre invite ainsi les prêtres présents à chanter tous ensemble cette dernière partie de l'anaphore, en même temps que l'*ἱερεύς*. Le rite de consécration du patriarche, dans un contexte similaire, nous fait comprendre qu'il s'agit simplement d'une invitation à s'unir mentalement — d'intention — à la prière formulée au nom de tous par le célébrant principal; la rubrique de l'ordination patriarcale est explicite : *l'évêque le plus ancien dit*

[22] *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria. Coptic text, translation and annotations* (*Textes et Documents*, VIII), Le Caire, 1960, p. 22 et 64.

[23] Le terme copte ⲫⲱϣⲉⲛ est l'équivalent de *χειροτονία*, qu'on lit d'ailleurs dans le passage parallèle de l'ordination épiscopale. Un titre semblable, *ἐπίκλησις χειροτονίας*, se lit dans les *Const. apost.*, VIII, 5, éd. F.X. Funk, Paderborn, 1905, tome I, p. 474.

cette invocation de l'ordination, ses mains étant sur la tête de l'élu. Au reste, le chant, dans les rites orientaux, laissant à l'exécutant une très large place à l'improvisation, on ne voit pas comment plusieurs prêtres pourraient chanter ensemble un même texte ; de plus, en ce qui concerne cette monition de la liturgie eucharistique, la solennisation de cette ultime partie de l'anaphore serait pour le moins surprenante.

* * *

Nous laisserons aux théologiens le soin de préciser dans quelle catégorie il convient de ranger ce type de concélébration eucharistique — sacramentelle ou non — qui nous est attestée en Égypte, aussi bien chez les Melkites que chez les Coptes, et en Éthiopie. Aucun auteur de ces différentes Églises n'ayant pris soin — à notre connaissance — de nous donner son opinion sur ce problème, nous ne saurions rien en dire.

Dans les textes que nous avons présentés, ces monitions diaconales apparaissent plutôt comme des organes-témoins que comme reflétant une pratique vivante, sauf peut-être pour les mss grecs-melkites. Si ces documents ne nous permettent pas de préciser à quelle époque ces communautés ont cessé de pratiquer cette concélébration eucharistique, ils attestent du moins que celle-ci a bien existé dans ces églises. Étant donné l'origine des textes et ce que nous savons de l'histoire du patriarcat melkite d'Alexandrie et de l'Église éthiopienne, il est évident que ce rite de concélébration eucharistique est, chez les melkites d'Égypte comme chez les Éthiopiens, un legs égyptien. Comme d'autre part, nous trouvons le même type de concélébration dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, il n'est pas sans intérêt de relever ce point, sinon de parenté, du moins de ressemblance. Ajoutons enfin qu'à notre connaissance, les autres liturgies orientales ne nous ont pas laissé, avant les influences latines, de témoignage semblable de concélébration eucharistique.

75 Paris, 5e
18, rue Berthollet.

R.-G. COQUIN,
Attaché de recherche au C.N.R.S.

SAINT ÉPHREM LE SYRIEN

SERMON SUR JONAS

(TEXTE GREC INÉDIT)

Le *Sermon sur Jonas et la pénitence de Ninive* de saint Éphrem le Syrien, mort en 373, est une homélie métrique (*memrā*) qui s'inspire de l'un des douze petits prophètes de l'Ancien Testament, Jonas, que l'on attribue au IVe siècle avant J.-C.

Le texte syriaque a été publié par Assemani [1]. Le plus ancien témoin en est le cod. Add. 14573 du British Museum (VIe siècle). Chez Assemani, le texte est accompagné d'une traduction latine moderne, dont les défauts sont bien connus, et à laquelle, dans mon ignorance du syriaque, j'ai préféré la traduction anglaise d'H. Burgess [2].

De l'original syriaque du *Sermon sur Jonas*, nous sont parvenues trois traductions anciennes :

1. une traduction géorgienne, qui se lit aux fol. 197r-230v du Sinaiticus georg. 97 (IXe-Xe siècle) [3];

2. une traduction latine publiée par A. Mai [4] d'après les folios 249r-260v du Vaticanus Palatinus lat. 210 ; ce codex est le plus ancien des témoins latins d'Ephrem, puisqu'il date du VIe-VIIe siècle [5];

3. une traduction grecque (*BHG* 941 g), qui est éditée ici pour la première fois d'après un manuscrit unique, le *Bodleianus Auct.* T. 3. 12, du XVe siècle.

Un second manuscrit grec, qui se trouvait à Rome à la fin du XVIe

[1] J.S. et St. Ev. ASSEMANI, *Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia*, syr., II, Rome, 1740, p. 359-387.

[2] H. BURGESS, *The Repentance of Niniveh. A Metrical Homily on the Mission of Jonah by Ephraem Syrus*, Londres, 1853.

[3] Voir G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai* (CSCO 165, Subs. 9), Louvain, 1956, p. 289-290. M. Garitte publie ce texte géorgien dans le présent fascicule du *Muséon*.

[4] A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, I, Rome, 1852, p. 193-204.

[5] Voir E.A. LOWE, *Codices latini antiquiores*, I, Oxford, 1934, no 84.

été plus efficace, si nous avions pu réaliser un projet qui nous a tenté et que nous réaliserons peut-être, l'édition de toutes les sources de la chaîne III sur ce passage, suivie d'une analyse détaillée de celle-ci

Notre but était d'isoler les fragments du commentaire de S. Hippolyte sur les *Proverbes*. Nous croyons avoir à peu près atteint ce résultat. Mais, pour y parvenir, nous avons été obligé d'essayer de délimiter d'aussi près que possible la part des autres commentateurs. S. Jean Chrysostome et Évagre ne nous ont pas posé de réelles difficultés, mais nous en avons rencontré de sérieuses avec Origène, Didyme et Apollinaire. Nous avons, cependant, obtenu des résultats intéressants avec ces auteurs et nous espérons pouvoir en tirer quelque parti. Le travail considérable que nous avons dû faire pour rassembler une pincée de textes d'Hippolyte aurait, en effet, été assez vain, s'il ne nous avait ouvert des perspectives plus larges. Il nous a permis de faire connaissance avec tout ce qui a survécu des cinq autres anciens commentaires sur les *Proverbes*, dont aucun n'a fait, jusqu'ici, l'objet d'une édition satisfaisante. Nous préparons, trop lentement à notre gré, une édition de celui de Procope, indispensable pour préparer celles des commentaires d'Origène et de Didyme. Nous espérons pouvoir donner assez prochainement, en collaboration avec Mme E. Zizicas, celle de l'*Opus imperfectum* de S. Jean Chrysostome. Mais ces travaux risquent d'être retardés par nos recherches en cours sur d'autres fragments négligés des commentaires d'Hippolyte.

Paris 16e, Marcel RICHARD.
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes,
40, Avenue d'Iéna.

DIE HIMMLISCHE WELT

NACH DEM ÄGYPTEREVANGELIUM VON NAG HAMMADI

(Fortsetzung)

Im folgenden [1] sollen die ersten beiden der o.S.22 zusammengestellten Lobpreisungen und Bitten sowie deren Erfüllungen übersetzt und besprochen werden. Soweit die Texte trotz verschiedener Wortwahl in den beiden Versionen nicht voneinander abweichen, begnüge ich mich mit *einer* Übersetzung und merke kleinere Abweichungen nur an.

Lobpreis des Logos und des Adamas :
III 49, 22 - 50, 17 = IV 61, 24 - 62, 16.

Er (der Logos und der Adamas) pries
den grossen,
    unsichtbaren,
    unfassbaren [2],
    jungfräulichen Geist
und die männliche Jungfrau
und die drei Jünglinge
und die männliche Jungfrau Juël
und Esephekh, den Splenditenens,
    das Kind des Kindes [3],
    und den Kranz seiner Herrlichkeit
und den grossen Doxomedon-Aion
    und die Throne, die, die in ihm [4] sind,
    und die Kräfte, die ihn [4] umgeben,

[1] Zum 1. Teil (*Le Muséon*, 80, 1967, p. 5-26) müssen noch folgende Korrekturen nachgetragen werden : S. 11, Anm. 8 muss lauten : S.u.S. 21 ff. — S. 14, Anm. 16 : Das hebr. Wort für « Pracht, Glanz » muss natürlich hōḏ, das für *ἀρετή* thillā heissen. — S. 16 : Die hebr. Wörter müssen heissen : maʿasē merkāḇā. — S. 17, Anm. 25 muss lauten : S.u.S. 23. — S. 18 : Die Anmerkung 30 muss folgenden Wortlaut haben : Wenn er in diesem Abschnitt als Erschaffer der Jünglinge **AINON** genannt wird, so ist hier der Akk. oder das Ntr. der griechischen Vorlage unübersetzt stehengeblieben. Die Bedeutung entspricht entweder *αἰνός* = *δεινός*, um den fernen Gott zu charakterisieren, oder *αἶνος* « Lob(rede) » im Sinne von *δόξα*..

[2] + « und » in IV.

[3] IV fehlerhaft « der Glanz (Herrlichkeit) des Kindes », s.o.S. 24, Anm. 48.

[4] In IV steht pl. « ihnen » bzw. « sie »; das geht wohl auf den kollektiven Charakter dieses Äon zurück.

die [5] Herrlichkeiten und Unvergänglichkeiten,
und ihre [6] ganze Fülle, wie ich zuerst gesagt habe,
und die Lufterde, die Gott-Aufnehmerin,
wo die heiligen Menschen des grossen Lichtes gestaltet werden,
die Menschen des Vaters des lebendigen tiefen Schweigens,
des Vaters und ihrer (pl.) ganzen Fülle,
wie ich zuerst gesagt habe.

Die Aussage über die Lufterde lautet - abweichend - in IV 62, 9-16 :

[und die] Luft[erde], die [Gottes-Aufnehmerin],
wo die [heiligen] Menschen [des grossen] Lichtes
des Vat[ers des Schweigens] und der lebendi[gen] Quelle
[des V]aters und [ihres ganzen] Pleromas gestaltet werden,
wie ich zuerst gesagt habe.

An dieser Stelle scheint in IV der ursprünglichere Text vorzuliegen. Die Folge von immer wieder voneinander abhängigen Genitiven ist ohne jede Hemmung wiedergegeben : *οἱ ἅγιοι ἄνθρωποι τοῦ μεγάλου φωτὸς τοῦ πατρὸς τῆς σιγῆς καὶ τῆς ζώσης πηγῆς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πληρώματος αὐτῶν*. In III ist *τοῦ πατρός* nicht als von *φωτός* abhängig aufgefaßt, sondern als Genitiv zu *ἄνθρωποι*; deshalb wird hier im koptischen Text **ⲚⲢⲰⲘⲈ** wiederholt. *καὶ τῆς ζώσης πηγῆς* dürfte im Anschluß an Stellen wie III 41, 10 **ⲦⲤⲒⲄⲎ ⲈⲦⲞⲚϨ**, 42, 23 **ⲦⲤⲒⲄⲎ ⲚⲤⲒ[ⲄⲎ]**, 44, 13 f. **ⲞⲨⲤⲒ[ⲄⲎ ⲚⲦⲈ] ⲞⲨⲤⲒⲄⲎ ⲈⲤⲞⲚϨ** fehlerhaft verändert sein.

Die Bitte des Logos und des Adams :
III 50, 17 - 51, 14 = IV 62, 16 - 63, 8.

Der grosse Logos,	Der grosse göttliche
der göttliche Autogenes,	A[utogenes]-Logos [7]
und der unvergängliche	und der [unvergängliche]
Mensch Adamas	Mensch Adamas
stimmten einen Lobpreis an	[riefe]n empor [zu ihnen]
(und) erbaten eine Kraft	u[nd erbaten] eine Kraft
und ewige Stärke	und ew[ige] Stä[rke]
für das Autogenes-Pleroma	und Unverg[änglichkeit des]

[5] In IV findet sich unbestimmter Artikel; wahrscheinlich hat in der griechischen Vorlage überhaupt kein Artikel gestanden.
[6] S.o.S. 26.
[7] In III steht **ⲖⲞⲄⲞⲤ**, in IV **ϢⲀϪⲈ**.

	Autogenes für ein [Pleroma]
der vier Äonen,	der vier [Äonen],
damit durch sie (pl.) offenbar	[damit] durch sie (pl.) offenb[ar
werde	werde]
[das] herrliche [Licht] der [Kra]ft	das [herrliche Licht]
des unsichtbaren Vaters	des Vaters
der heiligen Menschen	der heiligen [Menschen]
des grossen Lichts,	des [grossen Lichts],
das in die Welt kommt,	das [in die W]elt herabkommen wird
während sie wie die Nacht ist.	w[ie in(?) die Nacht].
Der unvergängliche Mensch	Der unvergänglich[e Mensch
Adamas erbat ihnen (pl.)	Adam]as [erbat] sich
einen Sohn aus sich,	einen Sohn aus [sich],
damit er zum Vater	[damit] er zum Vate[r
des unvergänglichen,	des] nicht wankenden
nicht wankenden Geschlechts	und [unvergäng]lichen Geschlechts
werde, damit dadurch	werde; und deshalb
das Schweigen und	offenbarte sich [das] Schweigen
die Stimme offenbar werde	[und die Stim]me
und dadurch der tote Äon	und deshalb [ist] der tote Äon
auferstehe,	[auferstanden,
um aufgelöst zu werden.	u]m aufgelöst zu werden.

Nach der langen Aufzählung der Angerufenen wird das anrufende Subjekt noch einmal neu aufgenommen. Die in III und IV verschiedenartige Übersetzung des ersten Subjekts geht sicher auf eine andere Auffassung der griechischen Vorlage zurück, die wohl gelautet hat : *ὁ μέγας λόγος ὁ θεῖος αὐτογενής*. Da es bei der Bitte um die Leuchter geht, ist in der Aufzählung eine Beschränkung auf « Kraft und Stärke » wie in III vielleicht vorzuziehen. Ebenfalls erscheint die dort vorgenommene Beziehung von *αὐτογενής* auf *πλήρωμα* besser. Das Fehlen des Attributs « unsichtbar » für Vater in IV braucht dagegen kein Versehen zu sein, da die Eigenschaft der Unsichtbarkeit dem Vater als dem unsichtbaren Geist so eigentümlich ist, daß sie von einem Abschreiber auch jederzeit einmal zusätzlich hinzugefügt werden konnte. Wenn in der Version von III Adamas « ihnen » einen Sohn erbittet, so liegt hier vielleicht eine Deutung von **ⲚⲀϤ** vor, das mit **ⲚⲀⲨ** verwechselt worden sein kann [8]. Der Übersetzer oder erst der Abschreiber von III wollte die Bitte des Adamas und die des Logos in einen inneren Zusammenhang bringen, während die Version IV sich eindeutig an **ⲚⲀϤ** hält. Die Stelle zeigt m.E. deutlich, wie man

[8] Vgl. Stern, *Kopt. Gramm.* § 31.

versucht hat, verschiedene Traditionsstücke wie das von der Bitte um die Leuchter und das von der Bitte um die Entstehung des Seth miteinander in Verbindung zu setzen. In unserem Text liegt das umso näher, als hier die auch sonst, z.B. aus dem Johannesapokryphon, bekannten Mythologumena von einer speziellen Seththeologie aus gedeutet werden. Interessant ist die Schilderung von Auferstehung und Gericht. Es offenbart sich die Stimme. Man denke dabei an Vorstellungen wie den « Ruf » im gnostischen Denken oder den Trompetenstoss, der nach Paulus die Auferstehung einleitet [9]. Die Auferstehung geht ja dem Gericht voraus. Das Gericht, das das Böse ereilt, ist dessen Vernichtung. Dass diese eschatologische Schilderung in III als Finalsatz mit « damit », in IV aber als selbständiger Satz mit « deshalb » eingeleitet wird, kann auf eine verschiedene Übersetzung von griechisch ὥστε zurückgeführt werden.

Die Erschaffung der vier Leuchter :
III 51, 14 - 22 = IV 63, 8 - 17.

Und so kam von oben hervor	[Und so ka]m [von oben hervor
die Kraft des	die] Kraft, die grosse .... des
grossen Lichts, die Hoheit (?)	grossen Lichts, der ....
und gebar die vier grossen	[und geb]ar die vier
Leuchter Harmozel, Orojaël,	[Leuchter Har]mozel, Urijaël,
Davithe, Eleleth und	[Davithe], Elele[th un]d
den grossen unvergänglichen Seth,	den [grossen unvergängli]chen Seth,
den Sohn des unvergänglichen	den So[hn des un]vergänglichen
Menschen Adamas.	Menschen [Adamas].

Wenn im vorangegangenen Abschnitt von vier Äonen die Rede war, für die Stärke erbeten wurde, so wird diese nun durch die vier Leuchter geschaffen. Die Vierzahl entspricht wahrscheinlich dem Raumverständnis, wie es z.B. in der Vorstellung von vier κλίματα vorliegt [10]. Die Leuchter sind ein Ausdruck des himmlischen Lichtes. Wenn in III die erzeugende Kraft dabei als προφάνεια bezeichnet wird, so glaube ich, darin nicht so sehr den Charakter der Erscheinung als vielmehr des hervorragenden Glanzes sehen zu sollen; darum

[9] 1 Cor 15, 52.
[10] ThW VIII 127 ff. Vier Gruppen von Dienstengeln finden sich auch in der Hekhalotliteratur.

meine Übersetzung : Hoheit [11]. Eine ausführliche Schilderung von der Erschaffung dieser Leuchter findet sich im Johannesapokryphon [12]. Dort ist die Mythologie christianisiert; wie bei uns erscheinen die Leuchter aus einer Lichtkraft, die aber im Ägypterevangelium anonym bleibt, während sie im Johannesapokryphon den Zusatz erhält : « das ist Christus » [13]. Das Ägypterevangelium erwähnt Christus nur im Zusammenhang mit den drei Jünglingen [14]; Jesus hat eine andere Aufgabe [15]. Die Verbindung Jesus Christus findet sich nur in dem zweiten Schluss des Codex III [16].

Die Vervollständigung der Hebdomas :
III 51, 22 - 52, 3 = IV 63, 17 - 24.

Und so wurde vervollständigt	Und so wurde vervollständigt
die vollkommene Hebdomas,	[die] vollkommene [H]ebdomas,
die in verborgenen Mysterien	[die] in einem My[sterium]
existiert,	von [verborgenen] Mysterien existiert,
indem sie ...... macht	die genommen hat ihr .....
	und geworden ist zu .....
eine Elfheit von Ogdoaden.	.. von Ogdoaden, damit ....
	vier Ogdoaden.

Der Gnostizismus liebt es, mit Zahlen zu spielen. Nach der Erschaffung der Leuchter will der Verfasser bzw. Kompilator der Schrift ein Fazit ziehen; er tut das der Zahl nach. Er zählt die Siebenzahl, die ja nicht nur die Zahl der Archonten ist, sondern auch anderweitig eine besondere Bedeutung besitzt, mit den vier Leuchtern zusammen; das ergibt eine Elfheit. Man fühlt sich daran erinnert, daß es vier Mondphasen zu sieben Tagen gibt. Man hat hier aber einmal nicht multipliziert, sondern addiert [17]. Wie merkwürdig die Rechenmethoden der Gnostiker auch sonst sind, geht z. B. auch aus der Berechnung der Zahl 930 in der titellosen Schrift hervor [18].

[11] Vgl. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon* s.v.
[12] AJ nach BG 32, 19 ff. = Codex III v. Nag Hammadi 11, 15 ff. = II 7, 30 ff. = IV 12, 2 ff. Zum sonstigen Vorkommen der Bezeichnung vgl. W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, S. 41.
[13] AJ nach BG 32, 20 = III 11, 15 = II 7, 31 = IV 12, 3.
[14] Ev Aeg III 44, 21 ff. = IV 55, 11 ff.; III 54, 18 ff. = IV 66, 6 ff.
[15] Ev Aeg III 64, 1 ff. = IV 75, 15 ff.; III 65, 17 ff. = IV 77, 12 ff. Von dem Teil, der vielleicht Hymnen auf Jesus enthält, sei zunächst abgesehen.
[16] Ev Aeg III 69, 14.
[17] Vgl. ThW II 623 ff.
[18] Sst 169, 20.

Die Paargenossinnen der Leuchter :
III 52, 3 - 16 = IV 63, 24 - 64, 10.

Und es stimmte zu der Vater
und das ganze Pleroma war einverstanden mit den Leuchtern
(und) es kamen hervor Paargenossinnen [19]
zur Vollendung der Ogdoas des göttlichen Autogenes :
Die *χάρις* [20] des ersten Leuchters [21] Harmozel,
die *αἴσθησις* des zweiten Leuchters Orojaël,
die *σύνεσις* des dritten Leuchters Davithe,
die *φρόνησις* des vierten Leuchters Eleleth.
Dies [22] ist die erste Ogdoas des göttlichen Autogenes.

Der letzte Satz knüpft die Ogdoas an ihre Herkunft an; sie stammt aus dem Autogenes. Als solcher wird im Ägypterevangelium speziell der Logos bezeichnet [23]. Die Tradition entspricht der Darstellung im Johannesapokryphon, wo ganz deutlich die Dreiheit Vater — Mutter — Autogenes = Christus vorhanden ist, während im Ägypterevangelium diese Traditionsstücke noch nicht in dem Maß christianisiert sind [24]. Die Zuordnung der *χάρις, αἴσθησις, σύνεσις* und *φρόνησις* zu den vier Leuchtern entspricht ebenfalls der Tradition des Johannesapokryphons [25].

Die Diener der Leuchter sowie deren Paargenossinnen :
III 52, 16 - 53, 12 = IV 64, 10 - 65, 5.

Und es stimmte zu (und) war einverstanden
der Vater und das ganze Pleroma der Leuchter [26].

Es kamen hervor die Paargenossen	Und es ka[men hervo]r die Die[ner
der erste, der grosse Gamaliel —	der erste] grosse Gamaliel —
der erste grosse Leuchter Harmozel	[der grosse] Leuchter [Harmozel]
und der grosse Gabriel —	und] der grosse Gabrie[l —

19 «ihre Paargenossinnen» in III ist Glättung.
20 Die Namen werden in III griechisch wiedergegeben, in IV z.T. übersetzt : **ϨΜΟΤ, ЄСΘΗСІС, СООΥΝ, СΒΩ.**
21 In III wechselt **ΦΩСΤΗΡ** mit **ΟΥΟЄІΝ**, IV hat **ΦΩСΤΗΡ**.
22 In IV «welches ist»; in der griechischen Vorlage stand also ὅ *ἐστιν*.
23 Ev Aeg III 49, 17 = IV 61, 19 «der göttliche Autogenes».
24 S.o.
25 AJ nach BG 33, 5 ff. = III 11, 21 ff. = II 8, 3 ff. = IV 12, 7 ff.
26 S.o.Anm. 21.

der zweite grosse Leuchter Orojaël	der grosse] zweite L[euchter Orojaël],
und der grosse Samlo	der grosse Samblo
des grossen Leuchters Davithe	[des grossen] dritten L[euchters] Davithe,
und der grosse Abrasax	Abrasax —
[des grossen Leuchters] Eleleth.	der [grosse] vierte Leu[chter Ele]leth.
Und die Paargenossinnen dieser	Und es kamen [hervor] ihre [P]aar-genossinnen
kamen hervor nach dem Willen	nach .... des Vaters :
des Wohlgefallens des Vaters :	
die *μνήμη* des grossen, des ersten Gamaliel,	[die Erinnerung] des ers[ten grossen Gamali]el,
die *ἀγάπη* des grossen, des zweiten Gabriel,	die *ἀγά[πη* des zweiten] grossen Gabrie[l],
die *εἰρήνη* des dritten, des grossen Samblo,	die *εἰρήνη* des drit[ten gr]ossen [Samblo],
des ewige Leben des grossen, des vierten Abrasax.	das ewige Leben des [grossen] vier[ten] Abrasax.
So wurden die fünf Ogdoaden	Und so [wurden] die fünf Ogdo[aden],
vervollständigt, eine Vierzig,	die Vierzig, vervollständigt,
die vollkommen ist als	die vollkommen ist als
eine unerklärbare Kraft.	[eine] unerklärbare [Kraft].

Mit diesem Abschnitt unterscheidet sich das Ägypterevangelium vom Johannesapokryphon, in dem den einzelnen Leuchtern je drei Äonen zugesellt werden, dem Harmozel *χάρις, ἀλήθεια, μορφή*, dem Orojaël *πρόνοια, αἴσθησις, μνήμη*, dem Davithe *σύνεσις, ἀγάπη, ἰδέα*, dem Eleleth *τελειότης, εἰρήνη, σοφία* [27]. Im Ägypterevangelium dagegen wird der durch die Leuchter und ihre Paargenossinnen gebildeten Ogdoas eine zweite beigefügt, die eine hilfreiche Ergänzung darstellen soll. Ihr dienender Charakter wird durch die Einführung von vier Helfergestalten und ihre Bezeichnung als *διάκονος* bzw. *διάκων* eindeutig klargestellt [28]. Drei von ihnen kennen wir schon aus der Adamapokalypse, wo sie auch eine typische Helferfunktion einnehmen [29]. Sie erscheinen dort, um die Sethmenschen zu retten.

27 Vgl. W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, S. 41.
28 *σύζυγος* in III statt *διάκονος* in IV beruht auf einem Versehen, das wohl auf das mehrfache Vorkommen von *σύζυγος* zurückgeht; vgl. *διάκονος* in solchem Zusammenhang III 64, 26 ff. = IV 76, 15. 16 (*διάκων*) : «die Diener der vier Leuchter, der grosse Gamaliel, der grosse Gabriel, der grosse Samblo und der grosse Abrasax».
29 Ap Ad 75, 22 f. Vgl. Gamaliel auch im «Unbekannten altgnostischen Werk» (C. Schmidt-W. Till, *Koptisch-gnostische Schriften* I, S. 345) in Verbindung mit anderen mythologischen Grössen.

Zusammen mit ihren Entsprechungen bilden die Diener im Ägypterevangelium eine zweite Ogdoas. Der Verfasser unserer Schrift zählt diese zwei Ogdoaden nun mit den drei des Vaters, der Mutter und des Sohnes zusammen und erhält so fünf Ogdoaden, deren Gesamtzahl an Grössen, nämlich vierzig, auch noch abschließend angegeben wird [30].

Der wesentliche Unterschied, den unser Werk gegenüber der Komposition dieser Abschnitte im Johannesapokryphon aufweist, liegt in der Erschaffung des Adamas *vor* den Leuchtern. Das Johannesapokryphon scheint darin logischer aufzubauen. Denn auf die Schilderung der Entstehung der Leuchter folgt die Erschaffung ihrer Bewohner : Lichtadam für Harmozel, Seth für Orojaël, Seths Nachkommenschaft für Davithe; Eleleth ist für die Seelen, die sich nicht sofort bekehren, bestimmt [31]. Auch im Ägypterevangelium wird — an anderer Stelle — eine solche Zuteilung gegeben [32] : « der grosse Leuchter Harmozel, der Ort des lebendigen Autogenes, des Gottes der Wahrheit, und derer [33], die mit ihm sind, des unvergänglichen Menschen Adamas, der zweite Orojaël, der Ort des grossen Seth und des Jesus des Lebens, der gekommen ist und gekreuzigt hat, was unter dem Gesetz ist, der dritte Davithe, der Ort der Söhne des grossen Seth, der vierte Eleleth, der Ort, an dem die Seelen der Söhne ruhen ». Im Ägypterevangelium ist auch an dieser Stelle Harmozel von einer anonymen Grösse beherrscht, während im Johannesapokryphon diese mit Christus identifiziert ist [34]. Wenn im Ägypterevangelium dagegen in Orojaël neben Seth noch Jesus gestellt wird, so liegt das an der Vorstellung, Seth sei als Jesus wieder in die Welt gekommen [35]. Die Bewohnerschaft von Davithe ist die gleiche; ob bei den Insassen von Eleleth das Gleiche gemeint ist, muss dahingestellt bleiben. An die Erschaffung des Adam schliesst sich im Johannesapokryphon dann ein Lobpreis an, dessen Gedanken den Vorstellungen des Ägypterevangeliums sehr nahe stehen [36] : dass alle Dinge aus dem unsichtbaren Geist entstanden sind und zu ihm hinstreben.

[30] ΟΥϨΜⲈ in III scheint eingeschoben zu sein. « Unerklärbar » ist in III durch ΑΤΟΥΑϨΜⲈϹ, in IV durch ΑΤϨⲈΡΜΗΝⲈΥⲈ ΜΜΟϹ (bezogen auf ϬΟΜ) wiedergegeben.

[31] AJ nach BG 34, 19 ff. = III 12, 24 ff. = II 8, 28 ff. (ΓⲈΡΑΑΔΑΜΑϹ).

[32] Im Zusammenhang einer Aufzählung aller Erlöserkräfte : Ev Aeg III 65, 12 ff. = IV 77, 7 ff.

[33] IV hat : « indem mit ihm ist der unvergängliche Mensch Adamas ».

[34] AJ nach BG 35, 5 ff. = III 13, 3 ff. = II 8, 35 ff.

[35] Ev Aeg III 64, 1 f. = IV 75, 15 f.

Die verschiedene Reihenfolge bezüglich der Erschaffung des Adamas in den Texten ist vielleicht nicht zufällig. Im Johannesapokryphon erfolgt diese im Zusammenhang mit der Bevölkerung der Leuchter, bei der Seth eine Figur unter anderen ist, im Ägypterevangelium geht sie der Erschaffung der Leuchter voraus, weil der in unserem Werk mit ihnen zusammen geschaffene Seth die Zentralfigur der Schrift bildet. Er ist das Bindeglied zwischen himmlischer Welt und Kosmos. Bedenkt man, dass schliesslich die Weltschöpfung auf Anregung des Leuchters Eleleth erfolgt, so ist die Nennung des Adamas, der in eine frühere himmlische Vorzeit gerückt ist, vor den Leuchtern verständlich.

Auf die Erschaffung des Pleromas der Leuchter und des Seth erfolgt ein neuer Lobpreis, mit dem sich der Autogenes-Logos und das Pleroma der vier Leuchter an das Pantheon wenden. Wenn hier Codex III statt « Pleroma » (so IV) « das Wort des Pleroma » hat, dann muss man darin eine Fehlkonstruktion sehen. Entweder will der Verfasser von III einfach damit die Aussage beschreiben oder aber, was wahrscheinlicher ist, dem Pleroma eine « Idee » unterstellen. Das muss beides als sekundär betrachtet werden; es handelt sich hier einfach um die Gesamtwelt der Leuchter.

Bitte des Logos und des Pleromas :
III 53, 12 - 54, 11 = IV 65, 6-30.

Dann priesen der grosse Autogenes-Logos
　　und das ganze Pleroma der Leuchter
den grossen,
　unsichtbaren,
　unnennbaren,
　jungfräulichen Geist
und die männliche Jungfrau
und den grossen Doxomedon-Aion
　und die Throne in ihnen [37]
　und die Kräfte, die sie (pl.) [37] umgeben,

[36] AJ nach BG 35, 13 ff. = III 13, 11 ff. = II 9, 7 ff. = IV 14, 4 ff. Vgl. dazu Ev Aeg III 49, 10 ff. = IV 61, 12 ff.

[37] S.o. Anm. 4.

und Herrlichkeiten [38] und Mächte
und die Kräfte [38] der drei Jünglinge
und die männliche Jungfrau Juël
und Esephekh, den Splenditenens,
das Kind des Kindes [39],
und den Kranz seiner Herrlichkeit,
das ganze Pleroma und alle jene Herrlichkeiten,
die unendlichen Pleromas und die unnennbaren Äonen [40],

damit der Vater genannt werde,	[damit der Vater] genannt werde,
dass er der vierte sei mit	[dass er der vierte sei m]it
dem unvergänglichen Geschlecht	dem [unvergänglichen] Geschlecht
	[dem Samen] des Vaters [41]
(und damit)	(und damit)
der Same des Vaters	[ih]r [Same]
der Same des grossen Seth	[der Sam]e des grossen S[eth]
genannt werde.	genannt werde.

Die Bitte im engeren Sinne ist in zwei Teile gegliedert. Zunächst geht sie darauf aus, dass der Gott-Vater dem unvergänglichen Geschlecht der vierte sein möge, d.h. dass er so, wie der Engel bei den Jünglingen im feurigen Ofen, bei den Seinen sei [42]. Dieses Geschlecht Gottes soll aber mit dem Sethgeschlecht identisch sein.

Das Kommen der Jünglinge und des Christus :
III 54, 11 - 55, 2 = IV 65, 31 - 66, 14.

Da bewegte sich alles und Zittern ergriff die Unvergänglichen.

Dann kamen die Jünglinge hervor	Als [43] die drei Jünglinge
von oben nach unten	von oben nach unten gekommen waren
zu den Ungezeugten und	[zu den Un] geborenen [und]
den von selbst Entstandenen	den von selbst Entstandenen
und denen, die im Gezeugten	und denen, die in die Geburt

38 + « und Kräfte » in IV, was in III fälschlich mit den drei Jünglingen verbunden ist.

39 Fehlt in IV, wahrscheinlich ein Versehen. Die Aussage fehlt allerdings gleichfalls in III 61, 23 ff. = IV 73, 17 ff.

40 IV hat : « die in den [unend]lichen Pleromas [und den] unnennbaren [Äonen] sind ».

41 Der kürzere Text in III dürfte durch Überspringen eines ersten *σπορά* zu erklären sein : *ἵνα ὀνομάσωσι τὸν πατέρα τέταρτον σὺν τῇ ἀφθάρτῳ γενεᾷ, τῇ σπορᾷ τοῦ πατρός, <τὴν σπορὰν αὐτῶν> ὀνομάσωσι σπορὰν τοῦ μεγάλου Σήθ.*

42 Dan III 24-25 M = 91-92 LXX.

43 Der Temporalsatz in IV dürfte wohlauf eine Partizipialkonstruktion im Griechischen zurückgehen, die in III durch Hauptsatz aufgelöst ist.

geboren worden waren.	ge[boren worden waren],
Da kam hervor die ganze Grösse	da kam [hervor der] grosse,
des grossen Christus	alle Grösse besitzende, der grosse Christus
(und) errichtete Throne	und erri[chtete] Throne
in Herrlichkeit,	der Herrlichkeit
	[in den vier] Äonen,
Zehntausende ohne Zahl	indem unzählige Zehn[tausende]
in den vier Äonen rings um sie,	sie [umgeben],
Zehntausende ohne Zahl,	
Kräfte und Herrlichkeiten	Herrlich[keiten]
und Unvergänglichkeiten.	und Unvergängliche ......
Und sie kamen so hervor.	es (?) kam hervor.

Wie die verschiedene Textgestaltung des Temporalsatzes aus der Übersetzung der griechischen Vorlage erklärt werden konnte, so trifft dies auch zu für den Hauptsatz, der vom Erscheinen Christi handelt; ihm könnte folgender griechischer Text zugrundeliegen : *καὶ κατέστησε θρόνους ἐν δόξῃ ἐν τοῖς τέτταρσιν αἰῶσιν, χιλιάδας ἀναριθμήτους ἐν κύκλῳ δυνάμεις καὶ δόξας καὶ ἀφθαρσίας.* Eine Variante *δόξης* und *ἐν δόξῃ* könnte schon im Griechischen vorgelegen haben, aber auch der Übersetzer von IV könnte hier geglättet haben. *ἐν τοῖς τέτταρσιν αἰῶσιν* ist in IV zum Vorhergehenden gezogen, während *χιλιάδας — κύκλῳ* durch einen Umstandssatz wiedergegeben wird. Die Wiederholung von « Zehntausende ohne Zahl » in III muss als sekundär angesehen werden. Der Schluß der beiden Versionen ist infolge der starken Zerstörung von IV nicht genau miteinander abzustimmen.

Die Schaffung der himmlischen Kirche :
III 55, 2 - 16 = IV 66, 14 - 67, 1.

Und es wurde viel	Und es wurde [viel
die unvergängliche,	die un]vergängliche,
geistliche Kirche	geistliche [Kirche]
in den vier Leuchtern	in den vi[er] L[eu]chtern
des grossen lebendigen Autogenes,	des grossen lebendigen Autogenes,
des Gottes der Wahrheit,	[des Gottes der Wahrheit],
indem sie lobsingen,	indem sie [lobsingen,
lobpreisen und verherrlichen	lobprei]sen und verherr[lichen]
mit *einer* Stimme,	.... alle,
in *einer* Gestalt,	in *einer* Gestalt und
mit *einem* nicht ruhenden Mund	einer nicht schweigenden Stimme
den Vater und	[den Vater un]d

die Mutter und den Sohn
und ihr ganzes Pleroma
wie ich <vorher> gesagt habe.
Den fünf Siegeln, die
gehören zu den Zehntausenden
und denen, die
über die Äonen herrschen, und
den Strategen, die
die Herrlichkeit angezogen haben,
wurde die Weisung gegeben,

denen, die würdig sind,
offenbar zu werden.
Amen.

die Mutter und den Sohn
und ihrer aller Pleroma,
wie ich [vorher] gesagt [habe].
Sie[he, die fünf Siegel], die
existieren [bei den Zehntausenden (?)]
und denen, die
[über die] Äonen [herrschen], und
den St[rat]ege[n, die]
die Herrlichkeit [angezo]gen haben,
[ihnen] war die Weisung gegeben
worden,
denen, die würdig sind,
[offenbar zu werden].
Amen.

Wie zu Christus die Kirche gehört, so gehört zu einem himmlischen Christus auch die himmlische Kirche. Der Gedanke eines himmlischen Christus ist der Gnosis durchaus eigen. Wir wiesen schon darauf hin, daß er im Johannesapokryphon sehr stark hervorgehoben ist. In unserer Schrift ist dies durchaus nicht der Fall und man möchte deshalb fragen, ob der vorliegende Abschnitt darin nicht ein dem übrigen Stoff verhältnismässig fremdes Traditionsstück ist, da ja Christus im Pantheon nicht begegnet. Nachdem die himmlischen Leuchter geschaffen worden waren, musste ausser dem Prototyp des heiligen und heiligenden Menschen Seth auch noch ein Prototyp der Heilsanstalt gezeichnet werden; neben die Soteriologie sollte die Ekklesiologie treten. Wenn im folgenden Teil des Werkes die Sethkinder in drei Gruppen geschaffen werden und zu ihnen Seth tritt, so haben wir darin das Abbild der himmlischen Jünglinge und ihres Bewahrers vor uns. Um aber das objektive Vorbild der Kirche mit ihren Heilsgütern zu fixieren, wird gezeigt, wie der, welcher höher ist als Seth, bei diesen himmlischen Jünglingen als Offenbarung des Vaters ist, Christus. Das Wichtigste ist aber die Möglichkeit, die himmlischen Heilsgüter auch an Menschen weiterzugeben. Die fünf Siegel, von denen in diesem Zusammenhang gesprochen wird, können als Sakramente betrachtet werden. Dass man etwas Himmlisches Würdigen weitergeben darf, geht übrigens auch aus einer Stelle des Johannesapokryphons hervor : « (Christus), dessen Name denen gesagt werden wird, die seiner würdig sind » [44].

[44] AJ nach BG 32, 18 ff. = III 11, 13 f. = II 7, 29 f. = IV 11, 24 ff.

Wenn der Abschnitt mit « Amen » endigt, so hat man zu fragen, ob diese Bestätigungsformel das Traditionsstück oder den bisher berichteten Gesamtteil des Werkes abschliessen soll. Beides ist möglich. Bedenkt man, dass anschliessend bei der Geburt der Söhne Seths bzw. eines Teils von ihnen ihr Wohnsitz auf den Leuchter Davithe verlegt wird, so könnte man den Abschluss des Abschnittes über die himmlische Welt erst später ansetzen. Aber wenn Seth auch zur himmlischen Welt gehört, so ist doch sein Werk eine Herrschaft im Himmel *und* auf Erden. Darum ist m.E. der Prolog im Himmel mit der Aussage beendet, dass die himmlischen Heilsgüter auch würdigen Menschen zuteil werden können. Nach diesem Amen beginnt dann die Schilderung des speziellen Werkes des Seth, der vorher nur durch seine Erschaffung bekannt geworden war.

74 Tübingen,
Wolfgang-Stock-Str. 24.

A. Böhlig.

On the other hand, words which are rare elsewhere in Syriac but common in MH and JA are very few : ἀσσάριον, βουλευτής, πιττάκιον, and perhaps λίτρα.

Finally, if one compares the Greek words in the Syriac Gospels with those occurring in the Sa'īdic [47], it comes as a surprise, considering the greater willingness of Coptic to adopt Greek words, that such a large proportion do *not* occur in the latter Gospels : *ἀγρός, ἀσσάριον (> ὄβολος), ἀσωτία, δηνάριον (> στατήρ), εὖ (> καλῶς), ἔχιδνα, ζεῦγος, θαρσέω, θόρυβος, ἡδύοσμον, καιρός* 'war', *καῖσαρ, κλεῖς, κόφινος, κυαιστιωνάριος, λεκάνη, λῃστής, μίλιον, μόδιον, μοχλός, ξένος, ὀφρῦς, πήγανον, πιττάκιον, πρόσωπον, σπυρίς, στρατιώτης, τάχα, φραγέλλιον* (verb only, noun> *μάστιξ).*

This study has shown that the vast majority of Greek words to be found in the Old Syriac and Peshiṭta Gospels became well established in the literary language, and it is very likely that many of them were already so (although there is hardly any surviving evidence for this) by the time the 'Separated' Gospels first came to be translated into Syriac [48].

Obviously the subject of Greek words in Syriac is one that offers a wide range of interest, and only a few of the many facets have been touched upon here. It is, moreover, a subject which deserves far more attention than has hitherto been paid to it, and it is to be hoped that the present small contribution may stimulate further studies.

Cambridge (England), Sebastian P. Brock.
Institute of Oriental Studies,
16, Brooklands Avenue.

[47] I use Lefort, *Concordance du NT sahidique*. I. *Les mots d'origine grecque* (CSCO, Subs. 1) Louvain, 1950.

[48] I do not attempt here to collect evidence for Greek words in the Syriac Diatessaron.

UN NOUVEAU PREFIXE VERBAL COPTE ?

Le quatrième écrit du Codex Jung (= Codex I de Nag' Hammâdi), rédigé en dialecte lycopolitain [1] (ou subakhmîmique) fortement teinté de sahidique, contient, dans les préfixes verbaux, plusieurs anomalies, dont certaines sont fort intéressantes.

Nous mentionnerons d'abord, très rapidement, le *parfait I relatif*, qui se présente ici sous cinq formes différentes, et pas moins, qu'on trouvera dans le tableau ci-dessous (le petit nombre en italique indiqué après chaque forme est le nombre des cas attestant cette forme) :

1.	ⲈⲚⲦⲀⲒ̈-*1*	Ⲛ̄ⲦⲀⲒ̈-*1*			
2m.					
2f.					
3m.	ⲈⲚⲦⲀϤ-*61*	Ⲛ̄ⲦⲀϤ-*2*	ⲈⲦⲀϤ-*12*	ⲈⲦⲈⲀϤ-*15*	ⲈⲦⲈϨⲀϤ-*1*
3f.	ⲈⲚⲦⲀⲤ-*1*	Ⲛ̄ⲦⲀⲤ*1*	ⲈⲦⲀⲤ-*1*	ⲈⲦⲈⲀⲤ-*1*	
1pl.	ⲈⲚⲦⲀⲚ-*4*	Ⲛ̄ⲦⲀⲚ-*3*	ⲈⲦⲀⲚ-*10*	ⲈⲦⲈⲀⲚ-*1*	
2pl.					
3pl.	ⲈⲚⲦⲀⲨ-*65*	Ⲛ̄ⲦⲀⲨ-*6*	ⲈⲦⲀⲨ-*15*	ⲈⲦⲈⲀⲨ-*7*	
nom.	ⲈⲚⲦⲀ-*6*		ⲈⲦⲀ-*3*	ⲈⲦⲈⲀ-*5*	ⲈⲦⲀϨⲀ-*1* (*sic*)
impers.	ⲈⲚⲦⲀϨ-*71*	Ⲛ̄ⲦⲀϨ-*5*	ⲈⲦⲀϨ-*8*		

Cette multiplicité n'indique guère autre chose qu'une grande interpénétration d'influences dialectales diverses, chez un scribe qui, étant vraisemblablement d'origine hellénique, confondait quelque peu les dialectes d'une langue à laquelle il restait, malgré tout, étranger.

Il faut signaler cependant encore des *formes dérivées* du parfait I (ⲈⲢⲈⲀ= etc.) et du parfait II (ⲈⲢⲈⲚⲦⲀ= etc.), qui sont intéressantes parce qu'elles paraissent indiquer souvent une nuance de causalité.

Voici d'abord les cas qu'on rattachera au *parfait I* en 52, 19-22 [2] :

[1] Cf. R. Kasser, avec la collaboration de W. Vycichl, *Dictionnaire auxiliaire, étymologique et complet de la langue copte*, fasc. 1, Genève, 1967.

[2] Codex Jung, page 52, lignes 19-22 ; de même plus loin.

ⲈⲢⲈⲀϤϪⲒ ⲈⲚ ⲘⲠⲢⲈϤⲢ̄ϨⲎⲦⲤ Ⲛ̄ϢⲰⲠⲈ ⲦⲈⲈⲒⲦⲈ ⲐⲈ ⲈⲚⲦⲈϤϢⲂ̄ⲂⲒⲀⲒ̈Ⲧ (lire ⲈⲦⲈⲚϤ̄Ϣ.) Ⲛ̄ⲦⲀϤ ⲈⲚ « (puisqu')il n'a pas reçu d'agent existenciel initial, ainsi, il n'est pas versatile». En 80, 37-81, 3 : ⲀⲖⲖⲀ ⲈⲢⲈⲀϤⲈⲒⲚⲈ [ⲀⲂⲀ]Ⲗ ϨⲚϨⲚ[3] ⲘⲚⲦϬⲰⲂ... ⲚⲈⲈⲒ [ⲀⲈ(?)] ⲀϤⲤⲀϢⲦ Ⲛ̄ⲦⲞⲞⲦⲞⲨ ϨⲰⲰϤ ⲀⲚ « mais (parce qu')il a produit des faiblesses... il a été paralysé (?) lui aussi par elles». En 122, 17-19: ϨⲀⲐⲎ ⲄⲀⲢ Ⲙ̄ⲘⲀⲈⲒⲦ ⲚⲒⲘ ⲈⲢⲈⲀϤⲈⲒ ⲈⲦⲂⲎⲎⲦⲤ Ⲛ̄ϬⲒ ⲠⲈⲬⲢⲎⲤⲦⲞⲤ ... « car avant toute voie, il est venu à cause d'elle, le Christ[4] ». En 129, 17-21 : ⲔⲀⲚ ⲈⲨϢⲀⲚⲘⲞⲨⲦⲈ ⲀⲢⲀϤ Ⲛ̄ⲚⲒⲢⲈⲚ ... Ⲛ̄ⲀⲦⲀⲠⲞⲨ ⲈⲢⲈⲀⲨϪⲞⲞⲨ ⲀⲨϬⲚ̄ϢⲈϪⲈ Ⲙ̄ⲘⲀϤ Ⲙ̄ⲠⲒⲢⲎⲦⲈ ⲈⲨⲚ̄ⲠⲤⲀ ⲚϨⲢⲎⲒ̈ Ⲛ̄ϢⲈϪⲈ ⲚⲒⲘ ... « quand bien même on l'appelle de noms innombrables, parce qu'on les a dits pour (pouvoir) parler de lui, ainsi (cependant) il est au-dessus de toute parole... ».

Voici maintenant les cas qu'on rattachera au *parfait II* : en 73, 18-21 : ϪⲈⲦⲠⲢⲞⲂⲞⲖⲎ ϬⲈ Ⲛ̄ⲦⲈ[Ⲛ]ⲒⲠⲦⲎⲢϤ̄ ⲈⲦϢⲞⲞⲠ ⲀⲂⲀⲖ ϨⲚ ⲠⲈⲦ[Ϣ]ⲞⲞⲠ ⲈⲢⲈⲚⲦⲀⲤϢⲰⲠⲈ ⲈⲚ ⲔⲀⲦⲀ ⲞⲨϢⲰⲰⲦ ⲀⲂⲀⲖ « parce que l'émission du plérôme, existant (hors) de l'existant, n'a pas existé subitement (?)... ». En 104, 18-21 ϪⲈⲠⲒⲤⲀⲂⲦⲈ ⲦⲎⲢϤ̄ Ⲙ̄ⲠⲒⲦⲤⲀⲈⲒⲰ Ⲛ̄ⲦⲈⲚⲒϨⲒ̈ⲔⲰⲚ ⲘⲚⲚⲒⲈⲒⲚⲈ Ⲙ̄ⲚⲚⲒⲦⲀⲚⲦⲚ̄ ⲈⲢⲈⲚⲦⲀⲨϢⲰⲠⲈ ⲈⲦⲂⲈ ⲚⲈⲦⲢ̄ⲬⲢⲒⲀ ... « parce que toute la préparation de l'agencement des images, et des ressemblances, et des imitations, ont (*sic*) existé à cause de ceux qui ont besoin... ». En 114, 34-36 : ϪⲈⲈⲢⲈⲚⲚⲦⲀϤⲞⲨⲰⲚϨ̄ ⲀⲂⲀⲖ ⲈⲦⲂⲎⲦⲞⲨ ϨⲚ̄ⲚⲞⲨⲠⲀⲐⲞⲤ Ⲛ̄ⲀⲦⲞⲨⲰϢⲈ « parce qu'il s'est révélé à cause d'eux en une passibilité involontaire... ». En 120, 32-36 : ϪⲈⲦⲈⲌⲞⲨⲤⲒⲀ ⲈⲢⲈⲚ̄ⲦⲀⲨⲦⲚ̄ϨⲞⲨⲦⲞⲨ ⲀⲢⲀⲤ ⲠⲢⲞⲤ Ⲛ̄ⲤⲎⲞⲨ ⲘⲚ̄ ϨⲚ̄ⲞⲨⲞⲈⲒϢ ⲈⲦⲈⲨⲚ̄ⲦⲈⲨⲤⲞⲨ ⲀⲨⲰ ⲈⲦⲂⲈ ⲦⲖⲀⲈⲒϬⲈ Ⲙ̄ⲠⲞⲨⲢ̄ϨⲞⲘⲞⲖⲞⲄⲒ Ⲙ̄ⲠϢⲎⲢⲈ Ⲙ̄ⲠⲚⲞⲨⲦⲈ « parce que, (à cause de) l'autorité en qui ils ont eu confiance pendant (quelque) temps et (quelques) instants qu'ils ont eus, et à cause du prétexte, ils n'ont pas confessé le Fils de Dieu ». Comme on a pu le voir, la nuance de causalité semble la plus nette dans les exemples du *parfait II dérivé*.

Des cas cités précédemment, on pourrait rapprocher ⲈⲢⲀϪ *P* (Proverbes VI, 3)[5] : ⲈⲢⲀϪⲈⲒ ⲄⲀⲢ ⲀⲦⲞⲞⲦⲞⲨ ⲚϨⲘ̄ⲠⲈⲐⲞⲞⲨ ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲔϧⲂⲎⲢ « parce que tu pourrais tomber aux mains des méchants à cause de ton ami », cf. cependant *S* (et *A*) ⲀⲔⲈⲒ ⲄⲀⲢ ⲈⲦⲞⲞⲦⲞⲨ ⲚϨⲈⲚⲠⲈⲐⲞⲞⲨ ⲈⲦⲂⲈ ⲠⲈⲔϢⲂⲎⲢ, *B* ϢⲀⲔⲒ ⲄⲀⲢ ⲈϦⲢⲎⲒ ⲈⲦⲞⲦⲞⲨ ⲚϨⲀⲚⲠⲈⲦϨⲰⲞⲨ ⲈⲐⲂⲈ ⲠⲈⲔϢⲪⲎⲢ « car tu es (déjà précédemment) tombé aux mains des méchants à cause de ton ami ».

[3] Écrit apparemment ϨⲚϨⲒ.

[4] Ou : l'Excellent.

[5] R. Kasser, *Papyrus Bodmer VI, livre des Proverbes*, CSCO 194, Louvain 1960, p. 27.

Aucun des exemples que nous avons produits ne prouve, à lui seul, de façon décisive, l'existence d'un préfixe verbal ⲈⲢ(Ⲉ)Ⲁ= ou ⲈⲢⲈⲚⲦⲀ= indiquant une nuance causale; mais, s'ajoutant les uns aux autres, tous ces exemples donnent à cette hypothèse assez de poids pour qu'elle mérite d'être examinée très sérieusement.

1211 Châtelaine (Suisse),
23, av. Edmond Vaucher.

Rodolphe Kasser.

TABLE DES MATIÈRES — *INHOUD*
(LXXX, 1-4)

ARTICLES — *BIJDRAGEN*

BIBLIOGRAPHIE



SOMMAIRE — *INHOUD*
(LXXX, 1-2)

ARTICLES — *BIJDRAGEN*

BIBLIOGRAPHIE

Imprimerie Orientaliste, S.P.R.L., Louvain (Belgique)